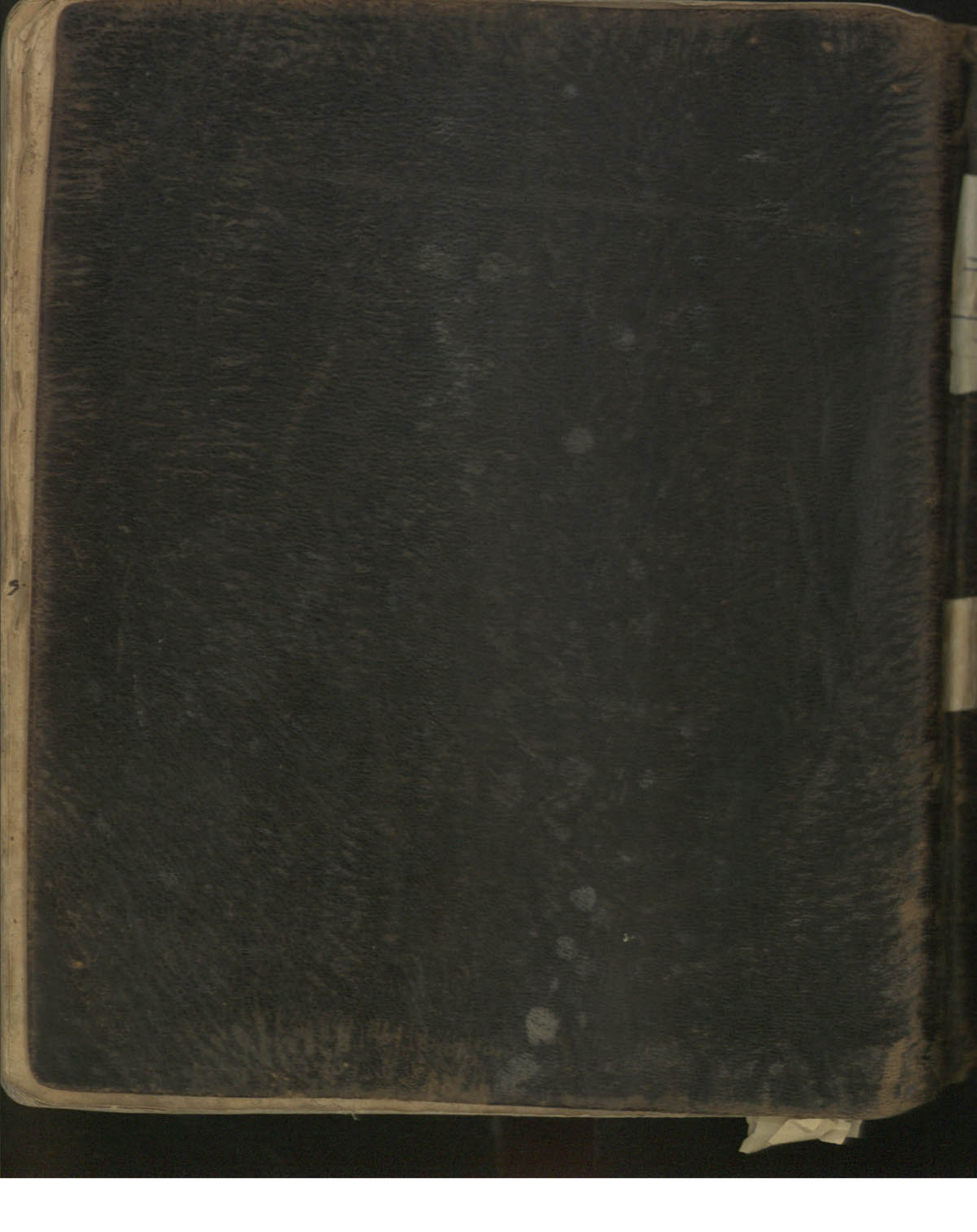




کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب مجموعه: شرح زبدة الاصول شیخ بهائی
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۶۰۵۶
شماره ثبت کتاب
۲۰۷۲۲۱



نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من وفقنا لسلوك طريق العمل بكتابه المبين ونشكرك يا من هدينا للوصول الى معرفة اصول السنة التي نزل بها روح الامين جل ثناؤك وعظمت اسماؤك وتقدست من ان يصل الى قربك وصف الواصفين ونصلي على اشرف خليقتك وخليفتك في بريتك المحيط ظلمة الباطل بنور اليقين وعلى آله الذين خصوا بالقرب من تلك الحضرة العلية وبالتطهير من الارجاس الدنية الذين هم دعائم الدين صلوة متعاقبة متتالية الى يوم نشر الصحائف وعرض اعمال العالمين اما بعد فيقول فقير رحمة ربه الغني محمد المشتهر بالجواد الكاظمي وفقه الله لتحصيل مرضاته وتجاوز عن سيئاته لا يخفى على احد شرف علم الاصول من بين العلوم حيث انه المرقاة الى الفوز بالسعادة الابدية والموصل الى معرفة الاحكام التي صدع بها سيد البرية وان الجاهل به راسخ في قيد التقليد لا يمتنع عليه بالخلاف مغلول به ثابت في عنقه ولات حين مناص واني كنت كثيرا من الايام ومدة من الدهور و

من عرفها التحصيل المسائل على من لا يعرفها وفتح الدال فيها خلف وهي قد تطلق على مقدمة العلم ومعناها
ح ما يتوقف عليه الشروع في المسائل وعلى مقدمة الكتاب ومعناها طائفة من الكلام قدمت امام المقصود
لارتباطه بها ونفعها فيه ثم ان ما يذكره المصنفون في اوائل كتبهم من المقدمات قد يكون مقدمة الكتاب
فقط وقد يكون مقدمة الكتاب والعلم معا فبينهما بحسب التحقق عموم مطلق فان مقدمة الكتاب اعم تحققا
والمراد من المقدمة العلم لان ما يذكر فيها من المبادي ونحوها مما يتوقف عليه العلم وانما جعل المنهج الاول مشتملا
على ثلاثة مطالب مع ان المبادي التصديقية لهذا العلم على ما سيجيء ثلثة الكلام والمنطق والعربية وللتصورية
والمصدر هو الاحكام والمناسب ايراد ذلك في اربعة مطالب لان الاستاد المصنف ذكر المبادي الكلامية كما تراه يفعله
اكثر الاصوليين وكان ذلك لان ما يحتاج اليه هذا العلم من الكلام اعني المعارف الخمس قد افرد في بعض
كتب الكلام منفردا عن غيره فلا حاجة الى ذكره استغناء عنه بذلك بخلاف غيره من المبادي فلذا جعل
المطالب ثلثة في بيان المبادي الثلاثة والمراد بالمبادي ما يتوقف عليه المقاصد وهي قد يكون تصورية
كتعريف اطراف مسائل العلم والمراد مقدمة الدليل وقد يكون تصديقية وهي المقدمات التي يتالف منها
الدليل من غير ان يكون مسائل في ذلك العلم وهي قد يكون بينة بنفسها غنية عن البيان ويسمى علوما متعارفة
ككون الكل اعظم من الجزء وقد يكون محتاجة اليه ويستعمل في ذلك العلم مسلمة لا مثبتة فيه والا كانت من
مسائله وهي ان كانت مقبولة على سبيل حسن الظن من غير تشكيك وانكار فاصول موضوعة والا فمصادرة
والمراد بالاحوال بيان حده وغايته والتصديق بموضوعه وبيان مرتبته ونحوه قال علم هذا العلم في
الاصل مركب اضافي فالاصول ما يبتني عليها شيء والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
فعلا او قوة قريبة اقول هذا شروع في بيان حد العلم لانه مما ينبغي ان يقدم في كل علم ليكون الطالب على
بصيرة وبيانه ان العلم لما كان عبارة عن مجموع مسائل متكثرة تجمعها جهة وحدة بذلك الاعتبار يكون
علما واحدا منفردا بالتدوين من معرفة تلك الجهة ليمكن له التوجه الى ذلك العلم والاقدام على طلبه ولئلا
يضيع وقته فيما لا يعنيه ولا بد ايضا من بيان فائدة ذلك العلم المرتبة عليه ليخرج عن العبث وليزداد رغبة
في تحصيله ولا بد من بيان موضوعه ليحصل له زيادة بصيرة في طلبه فلذا ذكر الاستاد المصنف مد ظله ذلك وقدم
عليه بيان مرتبته الموجبة لزيادة البصيرة في الطلب وقدم بيان حده لشدة الاحتياج اليه وذكر ان علم هذا
العلم اعني اصول الفقه في اصل الوضع لا حالة العلمية مركب من الاصول والفقه تركيبا اضافيا
فيجب بيان كل منهما لان بيان المركب الاضافي من حيث هو مركب اضافي يتوقف على بيان اجزائه لكن لا مطلقا
من كل جهة لان الوجوه غير متناهية لعدم تناهي السلوب والاضافات في كل شيء بل هو على بيانها

من حيث

من حيث التركيب لان تعلقه من حيث هو مركب متوقف على تعقل اجزائه من حيث انه تركب منها واما باعتبار
العلمية فالمجموع لمعنى واحد غير ملحوظ فيه شيء من اجزائه ثم ان للمصنفين في تقديم حده باعتبار المعنى الاضافي
على حده باعتبار المعنى العلمي وتاخيره عنه اختلافا ولكل وجه فمن قدم الحد باعتبار المعنى الاضافي كالاستاد المصنف
مد ظله نظر الى انه متقدم على المعنى العلمي وجودا فالمناسب تقديمه بحثا ومن قدم الحد باعتبار المعنى العلمي كالحاجبي
وغيره نظر الى انه المقصود بالذات اذا عرفت هذا فنقول المراد بالاصل هنا ما يبنى عليه الشيء وهذا هو المعنى اللغوي
وفي الاصطلاح يقال لاربعة معان الاول الراجح كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة الثاني المستصحب كما يقال تعارض
الاصل والظاهر الثالث الدليل كما يقال الاصل في هذه المسئلة كذا الرابع القاعدة الكلية كما يقال لنا اصل وهو
ان كل فاعل مرفوع ثم ان الحاجبي وبعض الاصوليين فسروا الاصول في اصول الفقه بالادلة والاستاد المصنف
مد ظله لم يرض بذلك وفسرها بمعناها اللغوي قال في الحاشية فسر الاصول بمعناها اللغوي لا بالادلة لئلا
يصير هذا المركب الاضافي غير شامل لبعض مباحث هذا العلم التي ليست بادلة الفقه كمباحث الاجتهاد
فيحتاج الى نقل اصول الفقه عن معناها الاصلي نعم يحتاج في قولنا اصول الفقه هو العلم بالقواعد
الى اضمار مضاف اي علم اصول الفقه وحذف المضاف شايع ذايع وهو اولى من النقل انتهى وحاصله ان
تفسير الاصول بالادلة يحوج الى نقل اصول الفقه عن معناه لانه بالمعنى الاول اعني ادلة الفقه غير شامل
لجميع مباحث هذا الفن بل شامل لبعض دون بعض كمباحث الاجتهاد والترجيح لعدم كونها من الادلة بخلاف
ما لو فسر بالمعنى اللغوي اعني ما يبنى عليه الشيء فانه لا يحتاج في شموله لمباحث الفن الى نقل فان معنى اصول
الفقه ح ما يبنى عليه الفقه ويستند اليه وهو شامل لجميع معلومات هذا الفن نعم يحتاج في اطلاقه على العلم
المخصوص الى تقدير مضاف وحذف المضاف شايع ذايع فارتكابه اولى من النقل الذي هو خلاف الاصل
كما بينوه وفي هذا تعريض بالحاجبي واتباعه الذين جروا على طريقة النقل لا يقال ما يستند اليه الفقه لا
يختص بمعلومات هذا العلم ليكون بتقدير المضاف مخصوصا به لانه يصدق على غيره مما يستند اليه الفقه
كالعربية والمنطق وغيرهما وايضا ما يستند اليه الفقه اعم من ان يكون تفصيلا او اجمالا ومعلومات هذا
العلم هو الثاني والاعم لا يدل على الاخص بوجه فتقدير المضاف لا يفيد لانا نقول اما جواب الاول فبان
المراد ما يستند اليه الفقه استنادا قريبا لان ذلك هو المتبادر منه عند الاطلاق وليس هو الا
معلومات هذا العلم واما جواب الثاني فبان التفصيل ماخوذ في الفقه المضاف اليه وما يستند اليه تفاصيل
المسائل هو الادلة اجمالا فقيد الاجمال ملحوظ فيما يستند اليه الفقه وليس هو الا معلومات هذا العلم
فان قلت لا يتعين تقدير المضاف ح في الاطلاق على هذا العلم بل يجوز ان يكون بتقدير العلمية كما قال

بعضهم قلنا الغلبة انما تكون في بعض افراد شيء دون بعض والمعلومات غير العلم فكيف يغلب اسم احدهما
على الاخر فلهذا لم يتعرض الاستاد المصنف مد ظله لهذا الوجه وجعل اطلاقه على العلم المخصوص على ذلك التقدير
باضمار المضاف فقط بقي شيء وهو ان القول بابقاء الاصول على معناها اللغوي والحكم بشمول المركب الاضافي
مباحث هذا الفن واطلاقه عليه بتقدير مضاف يتاتى ممن يقول بكونه علما للعلم المخصوص ح لا يكون الا
بالنقل فكيف الجمع بينهما ويمكن ان يقال المراد انه لا يتعين اطلاقه على هذا العلم بالنقل اليه بل يجوز ان يكون بطريق اخر
هو ابقاء الاصول على معناها اللغوي وتقدير المضاف على ان يكون ذكر المعنى العلمي على ذلك التقدير قد يكون
متابعة لذكر غيره كما لا يخفى هذا ما يتعلق بالاصول واما الفقه لغة فهو اما من فقه بالكسر بمعنى فهم ومنه قوله
تع ولكن لا تفقهون واسم الفاعل منه فاقه او فقه بالضم اذا صار فقيها واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية فعلا او قوة قريبة فالعلم كالجنس وبالاحكام يخرج العلم بغيرها من الذوات
والصفات الحقيقية والاعتبارية والافعال والشرعية اي الماخوذة من الشرع يخرج العلم بغيرها كالاحكام
العقلية والحسية والتجربية ثم ان الشرعية قسمان منها ما لا يتعلق بكيفية عمل بل يكون الغرض منها مجرد
الاعتقاد كمسائل الكلام وتسمى اصلية ومنها ما يتعلق بكيفية عمل اي يكون الغرض منها العمل وتسمى فرعية
فبقيد الفرعية تخرج الاحكام الشرعية الاصلية وبقيد عن ادلتها التفصيلية يخرج علم المقلد وبقيد او
قوة قريبة يدخل لا ادري وينبه على ان العلم بالاحكام فعلا ليس بشرط في الاتصاف بالفقه وسياتي
بيان تمام اجزاء التعريف وفي الحاشية عرفه العلامة في شرحه والرازي في المحصول بانه العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقيد المستدل لاخراج علم المقلد فانه
لا يستدل على الاعيان والقيد الاخير لاخراج العلم بوجوب الصلوة والصوم مثلا لانه ليس فقها ولا
يخفى ان في خروج علم المقلد نظر وقد يتكلف العدول عن الظاهر من جعل المستدل مبنيا للمفعول صفة
للاحكام بجعله مبنيا للفاعل نعتا للعالم المدلول عليه بالعلم واما على التعريف الذي اخترناه وهو تعريف
الحاجبي فخروج المقلد والضروريات غير محتاج الى التكلف انتهى ووجه النظر ان علم المقلد مما يصدق
عليه انه علم بالاحكام استدل عليها لان من قلد المجتهد في مسئلة فهي مستدل عليها للمجتهد فعلم
المقلد بها يكون فقها على هذا التعريف فلا يكون قيد المستدل عليها مخرجا له كما زعم العرف فحاصل التكلف
ان يجعل قوله المستدل عليها الذي هو صفة الاحكام اسم فاعل ليكون المعنى انه العلم بالاحكام الحاصل لمن
استدل على كل مسئلة منها فيخرج علم المقلد ولا ينكر انه خلاف الظاهر اقول يمكن ان يقال قيد الحيثية في
التعريف ملحوظ وح يكون المعنى ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية المستدل على اعيانها من حيث انه

مستدل

مستدل على اعيانها ليرجع الى انه العلم بالاحكام من جهة الاستدلال ولا كذلك علم المقلد فتامل واما التعريف
الذي اختاره الاستاد المصنف هنا فغير شامل لعلم المقلد لعدم كونه من الادلة التفصيلية وغير شامل لما علم
من الدين ضرورة لما سيجيء من ان العلم بها ليس من الادلة بل من ضروريات الدين ثم ان هذا التعريف يقرب
من تعريف الحاجبي مع ادنى تغيير فانه اخذ قيد الاستدلال عنه والمصنف مد ظله حذفه وزاد عليه قوله او قوة
قريبة ولم يذكره الحاجبي وسياتي بيان ذلك ان شاء الله تع قال مد ظله وعلميتها عنها مع ظنيتها على
التصويب ظاهرة وبدونه خفية الا ان يراد الظاهرية او ظنها او القطع بتعين العمل والافتاء بها وخير
الثلاثة اوسطها اقول يرد على اخذ العلم في تعريف الفقه اعتراض مشهور اراد ان يشير الى دفعه والاعتراض
هو ان الفقه من باب الظنون لا القطعيات لانه مستفاد من السمعيات التي لا يفيد الا الظن فان اقوى
مدارك الاحكام الكتاب وافادته مبنية على نقل اللغات الذي لا يفيد الا الظن بمعانيها والدليل الظني يكون
ما يلزم منه ظنيا كما سيجيء ان شاء الله تع والعلم قسيم الظن لما سياتي من انه تمييز لا يحتمل النقيض فلا ينبغي
اخذ العلم في تعريف الفقه والجواب ان يقول على التصويب اي القول بان كل مجتهد مصيب علمية
الاحكام وقطعيتها عن ادلتها الظنية مما لا اشكال فيه وذلك لان حكم الله تع في المسئلة غير معين على
هذا القول بل المجتهد كلما اداه اجتهاده الى حكم فهو يقطع بانه حكم الله فالقطع بالاحكام حاصل عن
الظن على هذا القول واما على القول بان المصيب واحد كما هو الحق فعلمية الاحكام وقطعيتها من الادلة
لا تخلو من اشكال اللهم الا باحد وجوه الاول ان يراد الظاهرية اي القطع بظهور الحكم من هذا الدليل فيكون
معنى القطع بالاحكام عن ادلتها ان القطع بهذا الحكم ظاهر من هذا الدليل الظني ولا يخفى ما فيه
من التكلف والحمل على خلاف الظاهر المحترز عنه في التعريف الثاني ان يراد من العلم بالاحكام ظنها على ان
يكون العلم في التعريف بمعنى الظن ولا اشكال ح لانه ظن مستفاد من الظن وهذا اسلم الاجوبة عن
الاعتراض المذكور كما سيشير اليه مد ظله لا يقال يلزم استعمال المجاز في التعريف بلا قرينة فان اطلاق
العلم على الظن غير مشهور فيما بينهم فلا يناسب حمله عليه في التعريف لانه يجب تجريده عن المجاز بلا
قرينة لانا نقول بعد التنزل عن منع كون اطلاق العلم عن الظن غير مشهور فانه مما يستعمل الفقهاء
غالبا قد صرحوا بان الادلة في التعريف بمعنى الامارات وح فلا مجال عن ارادة الظن على ان عدم الا
التعريف على تقدير ان يراد منه القطع شاهد صدق على ان المراد به الظن وهذا الاخير ذكره بعضهم
اقول فيه نظر فان عدم استقامة المعنى الحقيقي ليس قرينة على ارادة المعنى المجازي كما هو بين
مشهور وفي كتبهم مسطور الثالث ان يراد بالعلم بالاحكام القطع بتعين العمل بها والافتاء بمضمونها

وتوضيحه ان المجتهد اذا استدل على حكم بدليل ظني وادّاه اجتهاده اليه فانه يحصل له القطع بوجوب العمل
بذلك الحكم ووجوب الافتاء به اذا استفتي وذلك لان هنا مقدمتين قطعيتين احديهما ان هذا الحكم
مظنون المجتهد والاخرى ان ما هو مظنون يجب عليه العمل به والاولى وجدانية والثانية اجماعية للاجماع
على وجوب عمل المجتهد بظنه فما يلزم منهما اعني كون هذا الحكم مما يجب العمل به يكون قطعيا لاستناده الى
القطع وهذا هو المشهور في تفسير قولهم وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وفيه من البعد ما لا يخفى اذ
الفقه ليس العلم بتعيين العمل به وقيل ان تلك العبارة من كلام المصوبة اوردوها في كتبهم الاصولية
والمخطئة اوردوها غافلين عن مؤداها وهذا ابعد انتهى وما ذكره من البعد حق فان الفقه هو
العلم بالاحكام لا العلم بوجوب العمل وقد اجيب عن هذا بانه لا يراد ان الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل
ليرد ما قلتم وانما المراد ان العلم قد اطلق على الفقه مع كونه ظنيا باعتبار ان وجوب العمل به قطعي فهو من
قبيل اطلاق اسم المتعلق على المتعلق ولا يخفى ان مثل هذه التأويلات البعيدة مما يجب الاحتراز عنها في التعريفات
وقد اجيب على اصل الاعتراض بجواب يقرب من الاول وحاصله ان المراد بالعلم بالاحكام القطع
بثبوتها بالنظر الى الدليل واورد عليه ان القطع بالثبوت لا يحتمل عدمه في الواقع وهذا الحكم يحتمل
عدم كونه ما عينه الله تعالى في هذه الحادثة لان الكلام على تقدير عدم التصويب فاين القطع بالثبوت
والجواب ان المراد قطعية ثبوت الحكم نظرا الى الدليل سواء كان ثابتا في الواقع اولا لا ان ثبوته الواقعي
قطعي ومحصوله ان ثبوت الحكم على قسمين احدهما ثبوته في الواقع بحيث يقطع بكونه عين ما عينه
الله تعالى في تلك الحادثة وليس الحكم الحاصل من الاجتهاد كذلك على تقدير عدم التصويب وثانيهما
ثبوته بالنظر الى الدليل الظني عند المجتهد اي كونه بحيث يستنبط ويستفاد منه وثبوت الاحكام
بهذا المعنى بعد الاجتهاد مقطوع به للمجتهد فانه يجزم بان هذا الحكم مما يدل عليه الدليل وان لم يجزم
بانه مطابق لما عند الله تعالى هذا ولا يخفى ما في اصل الجواب من التكلف والحق ان خير الوجوه الثلاثة
اوسطها وهو ان يراد من العلم الظن وقد عرفت ان ذلك هو الاصح وان ما عداه لا يستقيم الا بتكلف
وفي الحاشية فالاحسن ان يراد بالعلم في الحد الظن وهذا يخرج علم جبرئيل والنبي ع بالاحكام الشرعية
على مذهبنا كما ستعرفه ان شاء الله تعالى واما ما نذكره بعد هذا من خروج علم جبرئيل ع بحرف المجاوزة
فهو على تقدير ان يراد بالعلم في الحد العلم القطعي او الاعم منه ومن الظني وفيه تنبيه على انه لا يحتاج
في اخراج علم جبرئيل الى ضم قولنا بالاستدلال وفيه اشارة الى ان كلا من حرف المجاوزة واخذ العلم بمعنى
الظن صالح بانفراده لاخراجه ثم انه وان كان تجوزا الا انه تجوز مشهور في الشرع انتهى والله اعلم تم

فخارج من التعريف سواء اريد بالعلم فيه الظن او القطع لان علمه تعالى بالاحكام ليس مستندا الى الادلة
بل هو عالم بها معا غير مستفيد احدهما من الاخر وما توهم بعضهم من ان الادلة علل الاحكام وعلمه
تعالى بالاشياء على ما هي عليه فلا بد من استناد العلم بالاحكام اليها فمردود بان الادلة امارات لا علل
وبان العلم بالمعلول لا يتعين ان يكون مستفادا من العلة هكذا قيل والحق ان خروج علم الواجب
بناء على ان علمه حضوري لا حصولي والعلم الماخوذ في التعريف الثاني وفي قوله وفيه تنبيه رد على
الحاجبي حيث ذكر قيد بالاستدلال لاخراج علم جبرئيل ع والنبي ع ووجه التنبيه ان العلم ان كان بمعنى الظن
فعلمهما خارج ابتداء لان علمهما قطعي وان كان بمعنى القطع فهو خارج بحرف المجاوزة وضمير قوله
ثم انه يرجع الى اخذ العلم بمعنى الظن وقد سبق ما يكشف لك عن جلية الحال قال والقطعيات
ليست فقها ومن ثم لا اجتهاد فيها كما ينطق به حده اقول القطعيات هي الفروع التي ادلتها قطعية
والمراد بها ما علم من الدين ضرورة كوجوب الصلوة والحج لان حصولها ضروري لا بطريق الاستدلال
فان كل من علم بنبوة نبينا علم وجوبها لتواتر مجيئه بها فهي مما يعلمها المتدين وغيره فالعالم بها لا يسمى
فقيها لان العلم الضروري حاصل بكونها من دين محمد ص انتهى ومن اجل انها ليست فقها لا اجتهاد
فيها لان الاجتهاد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي والقطعيات لا يحصل بها الظن بل القطع
كما لا يخفى قال مد ظله ويراد بالاحكام المسائل ولامها جنسية لا استغراقية اذ التهيؤ القريب للاحاطة
بالكل متعذر او متعسر والتردد في البعض ثابت فدخل علم المتجزي وخرج لا ادري اما علم المقلد
وجبرئيل مثلا فخرج بحرف المجاوزة فلا حاجة الى ضم بالاستدلال بعده كالحاجبي اقول يراد من الاحكام
في تعريف الفقه المسائل كما هو الظاهر من اطلاق الحكم لا الخطابات الواردة من الشارع المتعلقة
بافعال المكلفين على ما سيجيء من تعريف الحكم عند الاشاعرة فانها ليست احكاما عندنا وانما هي دلايل
الاحكام ويجيء بيان ذلك مفصلا ان شاء الله تعالى اما لامها فتحتمل ان تكون للاستغراق وان تكون
للجنس اذ العهدية باطل لعدمها كما لا يخفى واياما كان يلزم المحذور اما على التقدير الاول فلان التعريف
ح لا يكون مطردا لخروج بعض المجتهدين بالاتفاق عنه لثبوت لا ادري ممن هو مجتهد قطعا واما
على الثاني فلان التعريف ح لا يكون منعكسا لورود المقلد العارف ببعض الاحكام عن ادلتها التفصيلية
فانه ليس بفقيه فيدخل في الحد والجواب ان حمل اللام على الاستغراق بالنسبة الى جميع الاحكام باطل قطعا لامتناع
ذلك بالنسبة الى المجتهدين فان قيل لم لا يكون للاستغراق ويكون العلم بالاحكام بمعنى التهيؤ القريب
للعلم بها فان اطلاق العلم على مثل ذلك مستفيض فيما بينهم شايع في اطلاقهم يقال فلان يعلم النحو والمراد

انه عنده ما يكفيه في استعلام مسائله وفي تحصيلها قلنا هذا ايضا غير صحيح لان التهيؤ القريب
للعلم بجميع الاحكام متعسر بل متعذر وانما المتحقق خلافه كيف وبعض المجتهدين قد لا يتيسر لهم
العلم ببعض الاحكام بل يبقى مترددا فيه مدة حيوته ولا يقال تردده فيه لعدم استحضار الدليل
او لتعارض الادلة لان تردده فيه مدة حيوته ينافي التهيؤ القريب كما لا يخفى ولما بطل الاستغراق
تعين حمل اللام على الجنس المتحقق في ضمن القليل والكثير قولكم يدخل العارف ببعض الاحكام كذلك قلنا
ان العامي العارف ليس كذلك فلم يبق الا من حصل من العلوم ما يتمكن به من استنباط بعض المسائل وهو
مما يجب دخوله في الحد لان الحق عندنا تجزي الاجتهاد كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى وح فيصح
التعريف ولا يرد عليه شيء قلت فكون التهيؤ القريب للعلم بجميع الاحكام متعسرا نظر اذ الظاهر ان
التهيؤ القريب بمعنى الملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام وتوهم المغايرة بينهما ضعيف و
ظاهر حصول هذه الملكة للمجتهد والتردد في البعض مدة الحيوة لا ينافي ذلك لما لاستدعاء العلم
مرور زمان زايد على ما يصرفه او لمانع اخر فان وجود المقتضي لا يكفي في ثبوت الحكم من دون ارتفاع
المانع لكن هذا يستلزم خروج المتجزي وهو غير عنه واذا عرفت ما قلناه ظهر لك خروج علم المقلد
وعلم جبرئيل اما الاول فلانه ليس مستندا الى دليل تفصيلي على كل مسئلة مسئلة وان كان له واحد
اجمالي في الجميع حيث يستدل على كل حكم من الاحكام بانه مما افتاه به المفتي وما هو كذلك فهو حكم الله تعالى في حقه
فهذا حكم الله في حقه واما الثاني فلانه ليس ناشيا عن دليل وحاصله ان العلم الحاصل عن الدليل
هو ما كان بالاستدلال وعلمه ليس باستدلال ولا باستنباط بل هو حاصل ضرورة بالوحي وكذا علوم النبي
والائمة ع ومن هنا يعلم النكتة في جعل خروج ذلك الا ان الجميع يخرج بحرف المجاوزة كما قال تم هذا الحد اذا
حمل العلم في التعريف بمعنى القطع اما اذا حمل على الظن فعلمهم ع خارج ابتداء لان علومهم ع قطعية كما يجيء
ان شاء الله تعالى ثم اما ضم قيد بالاستدلال الى التعريف كما فعله الحاجبي قاصدا به خروج علم جبرئيل والنبي ع
نظرا الى ان علمهما بالاحكام عن الادلة ضرورة عما ادى اليه الاستدلال فغير محتاج اليه بعد ما بيناه
لخروجه بحرف المجاوزة واقول لو سلم ما ذكره فذلك لا يتيسر له مطلقا لاعترافهم بتعبد النبي ص بالاجتهاد
في بعض الاحكام كما سيجيء ابطاله وح فيكون علمه بذلك البعض داخلا في التعريف ولا يخرجه
قيد بالاستدلال كيف وهو بالاستدلال على ذلك التقدير فيكون خروجه مضرا قال ويراد بالادلة
الاربعة المعروفة اما القياس فليس من مذهبنا وستسمع ابطاله ان شاء الله تعالى اقول لما كان هذا
التعريف مشتركا بيننا وبين مخالفينا وهم ارادوا بالادلة ما يشمل القياس اراد ان يبين ان المراد بالادلة

دليل م

غير دال الدليل

في التعريف هي الاربعة المشهورة اعني الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل الشامل للاستصحاب في البراءة
الاصلية ونحو ذلك اما القياس فليس من الادلة عندنا معاشر الامامية ونستدل على ابطاله ان شاء الله تعالى
فان قلت نحن لا ننفي القياس مطلقا فان منصوص العلة معمول به فيما بيننا قلت الكلام هنا كالمجمل وسيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى وفي الحاشية فان قلت ذكر التفصيلية في الحد غير محتاج اليه اذا اريد بالادلة هذه
الاربعة قلت ذكر التفصيلية والاجمالية فيدخل في الحد علم المقلد اذا استدل بدليله الاجمالي انتهى وحاصل
الجواب ان ارادة الاربعة المذكورة من الادلة لا تغني عن ذكر التفصيلية كيف والاربعة المذكورة قد
تراد اجمالا من حيث اشتراكها في الدلالة وقد تراد تفصيلا من حيث خصوصية كل واحد منها في الدلالة
على ان هذا المعنى ايضا قد يراد اجمالا وقد يراد تفصيلا وظاهر ان اطلاق الكلام في الادلة الاربعة
قد يوهم خلاف المقصود فذكر التفصيلية لدفع ذلك التوهم فان التوضيح في التعريف امر مطلوب
وح فينطبق التعريف على المطلوب ويخرج علم المقلد بالنسبة الى دليله الاجمالي واعلم ان جميع ما ذكر بحث عن الجزء
المادي لاصول الفقه ولجزء اخر صوري لم يذكر البحث عنه ونحن نبينه فنقول الاسم منه اسم معنى
وهو ما دل على شيء باعتبار صفة هي المقصود منه وحاصله المشتق وما في معناه كالاصل فانه بمعنى
المبني عليه الشيء ومنه اسم عين وهو ما قابله واضافة اسم المعنى تفيد اختصاصه بالمضاف اليه
باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف فاذا قلنا مكتوب زيد افادت الاضافة اختصاصه بزيد
من حيث الكتابة لا من حيث كونه ملبوسا او مملوكا او نحو ذلك واضافة اسم العين تفيد الاختصاص
مطلقا اي عن تقييد بالصفة الداخلة في مفهوم المضاف فاذا قلت دار زيد افادت الاضافة الاختصاص
في الملكية او السكنى واذا قلت علم زيد افادت الاختصاص باعتبار القيام او التعلق وحاصله ان
اسم المعنى لما دل على صفة زايدة على الشيء فاذا اضيف دل على اختصاص تلك الصفة الماخوذة فيه
بالمضاف اليه بخلاف اسم العين فان قيل صرح الحاجبي في شرح كافيته بان وضع الاضافة المعنوية
على ان تفيد ان بين المضاف والمضاف اليه خصوصية ليست لغيره مما دل عليه لفظ المضاف وكذا
هذا يدل على ان اضافة اسم العين ايضا تفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم
المضاف وهو خلاف ما قلتم قلنا لا تنافي بين الكلامين لان الاول يريد به نفي الدلالة مطابقة فكانه
قيل ان اضافة اسم العين لا تفيد اختصاصا فيما دل عليه المضاف مطابقة وههنا عني به اثبات
الدلالة الالتزامية فكانه قيل ان الاضافة المعنوية تفيد اختصاصا فيما دل عليه المضاف التزاما كما
علمت في دار زيد حيث تفيد الاضافة اختصاصه باعتبار السكنى او الملكية وح فاصول الفقه

الاختصاص

باعتبار الاضافة تقييد اختصاصها بالفقه من حيث الابتناء عليه والاستناد اليه قال وحده على العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والصفة مشعرة بالاختصاص فسلم الطرد من دخول العربية والمنطق
اقول قد عرفت حده باعتبار المعنى الاضافي وهذا حده باعتبار المعنى العلمي وهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية ويراد بالقواعد جميعها بناء على ان اللام للاستغراق وح فيخرج العلم بالبعض سواء
علم البعض الاخر اولا فان العلم بالبعض مقيدا بعدم تعلقه بغيره مغاير له متعلقا بالمجموع ووجه كونها ممهدة ان المجتهدين
لما احتاجوا في استنباط الاحكام الى المقدمات الكلية كما يقال الامر للوجوب والاجماع لا ينسخ وغيرهما او وقع
الخلاف فيها فتتبعوا ورتبوا في ذلك مسائل وحرروها واستدلوا عليها واجابوا عما يرد عليها ولم يهملوا
ذلك اعانة لمن بعدهم على استنباط الاحكام بسهولة فدونوها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فهذا
معنى كونها ممهدة فقوله العلم بالقواعد وهي القضايا الكلية المشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعها
وتسمى تلك الاحكام فروعا واستخراجها منها تفريعا يخرج العلم بالجزئيات وبقوله الممهدة لاستنباط
الاحكام يخرج به ما مهد لاستنباط الصنائع او التي مهدت لحفظ الاحكام او هدمها من حيث هو كذلك
كعلم الخلاف فبقيد الحيثية يخرج المسائل المذكورة فيه الموافقة لمسائل الاصول كما يقال الوجوب يثبت
بالمقتضي وينتفي بالنافي لان الحيثيات متغايرة فهي من المسائل المشتركة بين العلمين من حيثيتين و
بقولنا الشرعية يخرج القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام العقلية او الشرعية الاصلية وبقولنا الممهدة
لاستنباط يخرج القواعد التي ليست ممهدة كذلك كالعربية والمنطق اذ الظاهر من التمهيد للشيء الاختصاص
به وليست العلوم المذكورة كذلك وان كان مما يتوصل بها الى الاستنباط توصلا بعيدا ولم يزد على ذلك قيد
عن ادلتها كما فعل غيره لفهمه من دون ذكره لان الاحكام الشرعية لا يكون استنباطها الا من الادلة التفصيلية
ولذا قيل ان ذكره في الحد بيان للواقع ولما كان المراد من الاحكام القضايا لا الخطابات كما عرفت لم يرد
الشرعية الفرعية والحاصل ان علم الاصول هو العلم بالقواعد التي مهدت لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية ويظهر لك كيفية الاستنباط بسبب تلك القواعد بان تجعل الكبرى لصغرى
سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول مثل الحج واجب حكم شرعي وله دليل
تفصيلي هو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله م حجوا فتحصل صغرى سهلة الحصول هي قولنا
الحج مامور به ويضم الى القاعدة الكلية وهي ان كل مامور به واجب ينتج ان الحج واجب او تجعلها لزومية كلية
منضمة الى مقدمة استثنائية عند الاستدلال بالقياس الاستثنائي الذي يستنتج منه بوضع مقدمة
كقولنا كلما كان الشيء حجا او غيره مامورا به فهو واجب لكنه مامور به ونحو ذلك هذا واصول الفقه ليس علما

شخصيا

شخصيا لهذا العلم بل من الاعلام الجنسية المتناولة لافراد متعددة فان القائم منه بزيد غير القائم بعمرو
وكون هذا المعنى حدا له اما ان يراد به انه حد له بحسب الاسم او ان المراد من الحد المعرف كما هو اصطلاح هذا الفن
فلا يصح اشتماله على القاعدة الخارجية عنه واعلم ان اصول الفقه لقب لهذا العلم واللقب علم يشعر بمدح
او ذم واصول الفقه يشعر بابتناء الصفة عليه وهو صفة مدح وانما لم يقل حده لقبا كما قال الحاجبي
لان هذا الحد له من حيث العلمية لا من حيث اللقبية ومن اعترض على الحاجبي بان غرض المحدد افادة تصوره
لا افادة انه يحذر بذلك من جهة كون اسمه مشعرا بمدح كما يشعر به كلامه ويمكن الجواب عنه بان اصول
الفقه حال كونه علما لقبا سواء عبر عنه بالعلمية ام لا فخصوص القائل بقوله وانما حده لقبا اخذه باعتبار
العلمية المنزلة للقبية فليست اللقبية ملحوظة اصلا وان كانت لازمة له فيما نحن فيه واعلم انه
يرد علم الله تعالى نقضا على طرده ويجاب بان الحيثية معتبرة في التعريف اي بنحو اخر فيندفع قال ومباديه
من المنطق والكلام والعربية والاحكام اقول لهذا العلم مباد تصورية ومباد تصديقية وقد عرفت معنى
المبادي سابقا فمباديه التصديقية مأخوذة من المنطق وهو ظاهر لانه مما يتوقف عليه جميع العلوم ومن الكلام
لتوقف الادلة الاجمالية لكون الكتاب او السنة حجة على معرفته تعالى وصدقه وصدق المبلغ المتوقف على
دلالة المعجزة عليه وعلى علمه وقدرته ونحو ذلك مما هو وظيفة الكلام ومن العربية لان الكتاب والسنة
عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة او النحو ونحوهما لاختلاف المعاني عند اختلاف الكلمات
والحركات ثم انه ليس جميع مسائل هذه العلوم مما يتوقف عليها هذا العلم بل بعضها فلذا اورد من التبعيضية
واما مباديه التصورية فهي الاحكام نفسها لانها مما يتوقف عليها المقصود تصورا وذلك لان المقصود
الاصولي اثبات الاحكام ونفيها من حيث انها مدلولة الادلة السمعية ومستفادة منها مثلا اذا قال
الامر للوجوب كان معناه انه دال عليه ومفيد له فقد وقع الوجوب جزء المحمول فلا بد من تصوره ليصح
اثباته او نفيه وليس يتوقف عليها تصديقا لان ذلك غاية هذا العلم فلو توقف عليه لزم الدور
واعلم ان المبادي التصديقية الغير البينة من شانها ان تبين في علم اخر وتذكر في ذلك العلم على
انها فيه مسلمة ان كانت قريبة من الطبع ليسكن اليها المتعلم او تبين بقدر ما يمكن مع بناء تلك
المسائل عليه ان لم يمكن كما ترى المبادي التصديقية في هذا الفن واما المبادي التصورية للعلم
فلا بد ان تبين في ذلك العلم لانها لو بينت في علم اخر والمفروض انها تصورات لم تكن من مسائل ذلك العلم
وهو ظ فتكون مبادي تصورية له فلو احتيج في بيانها الى اخر لزم الدور او التسلسل او الترجيح بلا مرجح
لتساويهما في الاستمداد فظهر بطلان ما يقال ان علم الاصول يستمد من علم الاحكام اعني الفقه لان بيان

مفهومات الاحكام وظيفة الفقه وان مبادي العلم قد تبين في علم اخر ادنى فظهر ان الاحكام كلها من مبادي
هذا العلم لا يقال المبادي التصورية ليست محصورة فيما ذكره من الاحكام هنا مباد اخر تصورية كتصور
الموضوع والمحمول من المسائل فما وجه الاقتصار على هذه لانا نقول هذه المبادي التصورية لما كانت شايعة
في جميع المسائل مشتركة بينها اشير اليها منفردة بخلاف غيرها من التصورات المتفرقة فانها مختصة
بالبعض دون البعض فلم تفرد بالتدوين بل ذكرت مع ما يحتاج اليها من المسائل واعلم ان المستفاد من
كلام الحاجبي انه جعل المبادي المنطقية من المبادي الكلامية واعترض عليه بان نسبة العلوم الى المنطق
واحدة فنسبة الاصول اليه كنسبة الكلام لتوقف كل منها عليه وح فجعله من المبادي الكلامية اولى
من العكس وقد يجاب بان علم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية واعلاها والمنطق مما يحتاج اليه
جميع العلوم نسب الكلام اليه تفخيما لشانه وفيه ما فيه والاولى التصريح بالمنطق كما فعله المص قال و
مرتبته بعد الثلثة الاول اقول يريد بيان مرتبة علم الاصول بين العلوم وتوضيحه ان لبعض العلوم
تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاحتياج علم اخر اليه من حيث كونه مباديه
او نحو ذلك من الامور المبينة في محل اخر ومرتبة هذا العلم متأخرة عن المنطق والكلام والعربية لافتقاره
اليها واستغنائها عنه اما عن المنطق فظاهر لاحتياج جميع العلوم اليه فيكون هذا منها واما عن
الكلام الباحث عن معرفة الله تعالى وكيفية صفاته الثبوتية والسلبية فلما عرفت من توقف الادلة
عليه واما عن العربية فلان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة والنحو كما
عرفت اما الاحكام فانها تبين فيه كما قلناه قال وموضوعه دلائل الفقه من حيث الاستنباط اقول
المشهور بين العلماء ان موضوع هذا العلم دلائل الفقه لا مطلقا بل من حيث كيفية استنباط الاحكام منها لانه
يبحث عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباطها منها كالعموم والخصوص
والامر والنهي وغيرها وكلها اعراض ذاتية لها وليس موضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد
ان المبحوث عنه الادلة اجمالا اذ الادلة التفصيلية الجزئية للمسائل المفصلة الفقهية ليست من
الفن وقد سبقت الى ذلك اشارة وذهب بعضهم الى ان موضوعه الادلة مع الاجتهاد والترجيح و
بعضهم ان موضوعه الادلة والاحكام نظرا الى انه قد يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لها كما يقال الوجوب
موسع ومضيق وعلى الاعيان وعلى الكفاية ونحو ذلك وليس بشيء لان هذا البحث في الحقيقة بحث عن
الادلة السمعية كانه قيل الامر يدل على الوجوب الموسع او المضيق ونحو ذلك قال وثمرته الفوز بسعادة
الابدية اقول هذا العلم ليس مقصودا في نفسه بل المقصود منه التوصل الى استنباط الاحكام

ليحصل

ليحصل معرفة احكام الله تعالى التي هي سبب الفوز بالسعادة الابدية فثمرته حقيقة الفوز بالسعادة
الابدية والترقي عن حضيض التقليد لكن هذه الثمرة انما تترتب عليه اذا استعمل هذا العلم فيما وضع
لاجله وهو الاستنباط المذكور اما اذا لم يستعمل في ذلك لعدم القدرة او نحو ذلك فلا تترتب عليه
تلك الثمرة اذ مجرد علمه لا يوجب ذلك ما لم يكن مستعملا له في الاستنباط الذي هو الغرض منه قال ووجوبه
كفائي والقائل بالعينية شاذ الخ اقول اختلفوا في وجوب علم الاصول هل هو على الكفاية او الاعيان
فالمشهور وعليه الجمهور انه واجب على الكفاية وقيل يجب على الاعيان والخلاف في ذلك متفرع على
الاختلاف في وجوب الاجتهاد فان قلنا بوجوبه كفاية كان علم الاصول كذلك وان قلنا عينا كان علم
الاصول كذلك والحق ان وجوب الاجتهاد كفاية لان السلف لم يكلفوا العوام في عصر من الاعصار به
ولو كان وجوبه عينا لكلفوهم به اذ الامر بالمعروف واجب ولان وجوبه كذلك يؤدي الى لزوم الحرج لتوقفه
على تحصيل مقدمات واسباب يحتاج في معرفتها الى صرف العمر كله او اكثره فلو وجب على كل واحد لفات
معاشهم ولزم تفرقهم كما لا يخفى وهذا بخلاف وجوبه كفاية لقيام المجتهدين بذلك والباقون
يقلدونهم في الاحكام نعم يعتبر الانتفاع بهم فلو كان مجتهد في المشرق لم يسقط الوجوب عن
اهل المغرب واستدل العلامة على وجوب علم الاصول كفاية بانه مما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب
كفاية وكلما يتوقف عليه الواجب كفاية يكون واجبا على الكفاية كوجوبه فيكون علم الاصول الموقوف عليه
الاجتهاد تابعا له في كيفية الوجوب فيكون واجبا على الكفاية وفي الدليل بحث من وجهين الاول ان
من قال بوجوب الاجتهاد عينا يمنع الصغرى على ما عرفت وثانيهما انا لو سلمنا وجوب الاجتهاد كفاية
فلا نسلم ان كلما يتوقف عليه الواجب كفاية يكون وجوبه كذلك الا ترى ان وجوب المعارف الخمس مما
يتوقف عليها الاجتهاد على تقدير كونه كفائيا مع ان وجوبها عيني بالنسبة الى كل احد اجماعا
فان قيل المراد ان كلما يتوقف عليه الواجب الكفائي فهو كذلك من حيث توقف الواجب الكفائي عليه
لا مطلقا والمعارف الخمس كذلك قلنا فيصير المدعى ان علم الاصول من حيث توقف الاجتهاد الواجب
كفاية عليه واجب كذلك ولا نزاع لاحد فيه مع ملاحظة قيد الحيثية وقد يجاب عن الكبرى بان الاوسط في الاول
ليس ما ذكرت فقط من قولك ما يتوقف عليه الواجب كفاية بل هو مع شيء اخر مضمر هو قولنا وتحصيله لا
ليرجع الكلام الى ان علم الاصول يتوقف عليه الواجب كفاية فهو واجب كفائي وح فلا ترد المعارف الخمس لانها
ليست مما تحصيلها لاجل الواجب الكفائي بل تحصيلها واجب في نفسه من لوازم الايمان وفيه نظر
اذ ح يكون اخذ ما عدا ذلك القيد في الوسط لغوا مستدركا فانه يكفي في الدليل ان يقال علم الاصو

تحصيل الاجل او الواجب الكفائي وكما يكون تحصيل الاجل الواجب الكفائي فهو واجب كفائي من غير حاجة الى ضم توقف الوجوب كفاية عليه وجعل جزءاً من الوسط قال الدليل عندنا ما يمكن التوصل اقول شروع في المبادي المنطقية والدليل في اللغة المرشد والدال وقد يطلق على ما به الارشاد وفي اصطلاح الاصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقولنا الى مطلوب خبري ولم نقل الى العلم بمطلوب خبري ليدخل الادلة الشرعية باسرها فان اكثرها امارات لا تفيد العلم وقيد الامكان دون التوصل بالفعل ليدخل الدليل المغفول عنه فانه ليس مما يتوصل به بالفعل نعم يمكن ان يتوصل فيه والحاصل ان الدليل بما هو هو لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلو لم ينظر فيه احد لا يخرج عن كونه دليلا فاعتبر الامكان لادخال مثل ذلك والمراد من النظر فيه ما يشمل النظر في نفسه وصفاته واحواله فيشمل المقدمات التي بحيث اذا رتبت ادى الى المطلوب الخبري والمفرد الذي اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم وقيد الصحيح لاخراج الفاسد فانه ليس سببا للتوصل الى المط وان افضى اليه اتفاقا والمراد بصحيح النظر ان يكون مشتملا على شرائط النظر مادة وصورة وقيد الخبري في التعريف لاخراج القول الشارح والحد فانه ليس موصلا الى مطلوب خبري كما ان عدم اخذه في الحد موجب لشموله الوصل مطلقا وكان ذكر التصوري فيه مخرج الدليل ومخصص له بالقول الشارح هذا تعريف الدليل عند الاصوليين واما عند المنطقيين فهو قولان اي قضيتان معقولتان او ملفوظتان فصاعدا يكون عنه قول اخر وتوحيد الضمير للاشعار بان الهيئة التركيبية لها مدخل في الاداء الى القول الاخر اي عن هذا المجموع الذي عرضت له الهيئة التركيبية وذكر فصاعدا ليتناول القياس المركب بقسميه قيد وصف القول بالاخر لانه لا بد منه في التعريف والا لدخل كل قضيتين فانهما مما يكون عنهما احديهما وهو فاسد لا معنى يكون عنه بنشاء عينه وليس كل قضيتين كك هذا والتعريف المذكور لا يختص بالبرهاني بل يدخل فيه الامارة وما عدا القياس البرهاني من الجدلي المركب من القضايا المشهورة او المسلمة لالزام الخصم حفظا للاوضاع والخطابي المؤلف من القضايا الظنية مقبولة او غيرها للاقناع من هو قاصر عن ادراك البرهان والشعري المؤلف من قضايا مخيلة لافادة القبض والبسط في الاحجام والاقدام والمغالطي الذي يتركب من القضايا الشبيهة المشهورة وتسمى شغبا او بالاوليات وتسمى سفسطة لشمول التعريف جميع ذلك ولو ابدل قوله يكون عنه في التعريف بقوله يستلزم لذاته لخرجت الامارة ونحوها عن الحد واختص بالقياس البرهاني المؤلف من المقدمات القطعية لان غير البرهاني لا يكون مستلزما لشيء اخر فانه لا علاقة عقلية بين الظن وما يستفاد منه حتى يوجب الاستلزام انه قد ينتفي الظن مع بقاء سببه واعتبر ذلك في الغيم الرطب الذي يحصل منه الظن بالمطر فان هذا الظن قد ينتفي مع بقاء الغيم الذي هو سببه وكون مركب القاضي على باب الحمام الموجب لظن كونه داخلا فانه قد ينتفي هذا الظن مع بقاء السبب كما لا يخفى هذا وفي المقام بحث ينبغي التنبيه عليه وحاصله انه ان اراد بالامارات

الخارجة

الخارجة المفردات التي هي دليل عند الاصوليين كالغيم وكون مركب القاضي على الباب ونحوهما من المفردات فظاهر انها خارجة عن التعريف لكن لا يفيد الاستلزام بل يفيد قولان فصاعدا الخ كعدم كونها قولين وان اراد بها الاكما القياس المؤلف من المقدمات الظنية او الشعرية كما هو الظاهر فلا نم انها لا يستلزم قولا اخر كيف وقولنا العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم مستلزم قطعا لقولنا العالم قديم بمعنى انه لو تحقق الاول في الواقع تحقق الثاني قطعا وهو معنى الاستلزام نعم الملزوم فيه غير ثابت في الواقع والاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا يكون مستلزما واستلزام القياس الصحيح الصورة لنتيجة قطعي لا شبهة فيه والذي يرشد اليه اخذ المنطقيين الاستلزام في التعريف وجعله مع ذلك شاملا للصناعات الخمس من البرهاني والجدلي والشعري والخطابة والمغالطة لا يقال سبب شمول الصناعات الخمس في ذلك التعريف هو انهم شرطوا في الاستلزام تسليم المقدمات حيث قيدوا بقولهم متى سلمت وهو يشعر بان الاستلزام في غير البرهان انما هو على تقدير التسليم فقط فلا استلزام مطلقا الا فيه فلا يكون التعريف الخالي عن قيد التسليم كما هو هنا شاملا للامارات لانا نقول لا معنى للاستلزام بسبب التسليم فان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق الملزوم واللازم غير شرط في ثبوت اللزوم نعم فائدة قيد التسليم التنبيه على ان مقدمات القياس من حيث هو قياس لا يشترط ان يكون مسلمة صادقة في نفس الامر واعلم ان الظاهر من كلام بعضهم ان الاصوليين لا يطلقون الدليل على القضايا بل على المفردات فقط فعندهم ان العالم دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فان ثبت هذا وجب حمل قولنا النظر فيه في تعريف الدليل على النظر في صفاته واحواله الا بقي على عمومه ليتناول المقدمات ايضا وعلى كل حال فالدليل لا بد فيه من مقدمتين لان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من مستلزم للمحكوم به لينتقل الذهن منه الى المحكوم به ولا بد من كون المستلزم ثابتا للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته له ثبوت اللازم اعني المحكوم به له فيكون الحاصل خبرا وذلك لا يتم الا بمقدمتين يحصل بهما مشعرة باللزوم وهي الكبرى والاخرى بثبوت الملزوم للمحكوم عليه وهي الصغرى لكن وجوب المقدمتين عندنا المنطقيين ظاهر على مذهبهم وعند الاصوليين من حيث يتعلق به النظر قال مدظله والاشعري لا يفرق بينهما في عدم الاستلزام اقول اختلفوا في كيفية حصول النتيجة فذهب المعتزلة الى انه بطريق التوليد لان الافعال الاختيارية عندهم قسمان قسم واقع بالمباشرة وقسم بالتوليد فما يفعل ابتداء كاعتماد الحيوان على شيء مثلا يسمى مباشرة وما يقع بعده بتوسط يسمى توليدا كتولد حركة المفتاح بسبب حركة اليد فالنظر لما كان فعل العبد واقعا بمباشرته كان ما يحصل بعده من العلم بالنتيجة بطريق التوليد والمراد من كون المترتب على النظر

مُحصل ح نبذ

اعني العلم بالنتيجة فعلا انه اثر حاصل بسبب الفعل لا تاثير لعدم كون العلم فعلا وذهب الحكماء الى انه حصول لازم بعدم النظر واجبا بناء على اصلهم من ان المبدأ الفياض موجب بالذات وفيضان الممكنات موقوف على الاستعدادات والتخلف لعدم الاستعداد فمتى حصل الموقوف عليه بتمامه وجب حصول الموقوف ولما الاشاعرة فذهبت الى ان حصول النتيجة بعد النظر بطريق العادة بمعنى ان العادة قد جرت بايجاد العلم لها من غير استلزام بينهما لان حصول العلم بعد النظر ممكن ولا مؤثر في الوجود الا الله تعالى بناء على قولهم لكنه يتكرر دائمي فيكون عاديا فلا فرق بين الظني والقطعي في عدم الاستلزام عندهم لكن بينهما فرق وهو ان البرهان مما يمتنع عادة تخلف النتيجة عنه وان جاز عقلا بخلاف الامارات فانها مما يجوز التخلف عنها عادة ايضا والحق ان حصول النتيجة بعد النظر الصحيح لازم لزوما عقليا يمتنع التخلف عنه من غير ان يكون بطريق التوليد قال والنظر تامل معقول لكسب مجهول اقول لما اشتمل تعريف الدليل على النظر حاول تعريفه وعرفه بانه تامل معقول لكسب مجهول واراد بالمعقول ما كان معلوما للنفس تصوريا او تصديقيا واحدا او اكثر ليدخل التعريف بالمفرد وبالمجهول ما هو اعم منهما ووجه ايثار المعقول على المعلوم انه لو ذكر المعلوم لخرج الكثير لاجل الفقه لانها مظنونة لا معلومة الا ان يتكلف بان يراد من المعلومة ما يعم العلم والظن وهو تكلف بخلاف المعقولة فكان التعريف بها اولى قال مد ظله والعلم صورة حاصلة عند المدرك او حصولها عنده اقول اختلفوا في تحديد العلم فالمشهور انه يحد وقيل لا يحد ثم اختلفوا في وجه عدم التحديد فقيل لعدم احتياجه الى التحديد لكونه بديهيا وقيل لانه يمتنع تحديده واختار الاستاد الم مد ظله انه يحد وعرفه بتعريف الحكماء ومصطلح الاصوليين وقدم تعريف الحكماء لمناسبة المبادي المنطقية والتعريف الاول اعني كونه صورة حاصلة عند المدرك هو تعريف من قال بان العلم من مقولة الكيف واما الثاني اعني كونه حصول صورة عند المدرك فهو تعريف من قال بانه من مقولة الاضافة وبعض من قال بانه من مقولة الكيف قال وانما عرفته بذلك للتنبيه على ان الاضافة لازمة للعلم لا يتحقق العلم بدونها وفي الحاشية قال الاستاد المحقق اليزدي قدس سره في حواشي تهذيب المنطق اختلفوا في ان العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن ام لا بل هو تعلق او صفة ذات تعلق بالمعلوم بها ينكشف عند العالم من دون ان يقتضي وجود المعلوم في الذهن فالفلاسفة والمحققون من المتكلمين كالمحقق الطوسي ره على الاول وجمهور المتكلمين على الثاني وعلى الاول فلا نزاع انا اذا علمنا شيئا فقد تحقق امور ثلاثة صورة حاصلة في الذهن وحصول تلك الصورة فيه وقبوله لتلك الصورة فاختلف الاولون في ان العلم اي هذه الثلثة فمن قال بالاول جعله من مقولة الكيف ومن قال بالثاني جعله من مقولة الاضافة ومن قال بالثالث جعله من

مقولة الانفعال

هي
مقولة الانفعال التهيؤ والحاصل ان كل من نفى الوجود الذهني قال العلم من مقولة الاضافة لعدم صورة في الذهن على مذهبه ليكون من مقولة الكيف وعدم قبول الذهن لصورة ليكون من مقولة الانفعال فهو عبارة عن التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم وليس هذا الا الاضافة واما القائلون بالوجود الذهني كما هو الحق فمنهم من قال بانه من مقولة الكيف وان العلم هو نفس الصورة ومنهم من قال بانه من مقولة الاضافة كالامام ومتابعيه القائلين بان العلم عبارة عن التعلق الخاص مع كونهم معترفين بالوجود الذهني ومنهم من قال بانه من مقولة الانفعال وانه قبول الذهن لتلك الصورة وانتقاشه بها وليعلم ان الحق بعد القول بالوجود الذهني وان العلم من مقولة الكيف ان الاشياء بانفسها موجودة في الذهن كما هو مذهب المحققين لا باشباحها وامثالها كما هو مذهب شرذمة قليلة لا يعبأ بهم قال مد ظله او صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض فدخل الاحساس او صفة ينجلي بها امر اقول الاصوليون قد اختلفوا ايضا في تعريفه والاكثر على صحة تعريفه وعرفوه بتعريفين الاول انه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض والمراد بالصفة ما قام بالغير توجب لمحلها الذي هو النفس الناطقة تميزا متعلقا بشيء لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز وذلك التميز اما في التصور وهو الصورة الحاصلة في الذهن المتعلقة بشيء او التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم لانا اذا تصورنا الانسان فانه تحصل في ذهننا صورة متعلقة بماهية الانسان لا يحتمل متعلقها اعني الماهية نقيض تلك الصورة لما ثبت من ان التصورات لا تناقض لها واما في التصديق اليقيني وهو عبارة عن الاثبات والنفي المتعلقين بالنسبة الحكمية فانا في قولنا الانسان كاتب قد حصل اثبات نسبة الكتابة اليه بحيث لا يحتمل متعلقها اعني تلك النسبة نقيض ذلك الاثبات الذي هو السلب لا بحسب نفس الامر لانه يقيني فالواقع فيه هو ذلك التميز اعني الاثبات ولا عند المميز في الحال لجزمه ولا في الاستناد الى موجب فقولنا صفة تدخل جميع الصفات وقوله توجب لمحلها تميزا تخرج الصفات التي ليست كذلك كالسواد والبياض والشجاعة والجبن فانها توجب لمحلها المتصف بها تميزا عن غيره كما يتميز المتصف بالشجاعة عن الجبان الا انها لا توجب تميزه لشيء بخلاف العلم فانه كما يوجب للمحل تميزا عن الغير كالجاهل يوجب تميز الشيء عنده وقولنا لا يحتمل النقيض يخرج ما عدا اليقيني كالظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد اما الثلثة الاول فظاهر واما الاخيران فانهما وان لم يحتملا النقيض في الحال الكنه يمكن ان يلوح امر يوجب النقيض وليس في تخصيص الحكم خروج الظن والجهل المركب عن التعريف دلالة على انه اراد انهما فقط خارجان بل اراد بذلك تمثيلا هذا التعريف شامل للاحساس اعني ادراك الحواس كادراك المسموعات وادراك المبصرات كما هو مذهب الاشعري فانه ذهب الى ان ادراك الحواس علم هذا والاعتراض بانه على مقتضى هذا التعريف يلزم ان لا يكون شيء من التصور علما كما ذكره بعض علماء الكلام وذكره الاستاد الم في حواشي هذا الكتاب ظ رد عليهم فانك

قد عرفت ان التصور والتصديق هو ذلك التميز لا الصفة الموجبة له فلا يكون التعريف شاملا للشيء منهما والتزام
لا يخ من بعد فالاولى تغيير التعريف بانه تميز لا يحتمل النقيض الثاني انه صفة يتجلى بها امر معنوي لمن قامت به ويدخل
فيه ادراك الكليات المعقولة والجزئيات الموهومة والمراد بمن قامت به النفس الناطقة التي هي محل تلك الصفة وبقيد
المعنوي والمراد به المقابل للامر العيني الذي هو محسوس بالحس الظاهر يخرج ادراك المحسوسات عن التعريف قال
مد ظله ومعلومية ما علم به وعلم كل احد بوجوده لا يوجب حدا ولا بداهة اذ حصول الشيء غير تصوره اقول القائلون
بعدم تحديد العلم كما عرفت فرقتان احدهما ذهبت الى ان ذلك يمتنع والاخرى الى انه بديهي والحد الكسبي في
الاستاذ المصنف اشار الى جواب دليليهما فالاولى قالت غير العلم من الاشياء لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور
لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر وهو دور والاخرى قالت كل احد له علم بانه موجود وهذا العلم حاصل
لكل احد وان لم يكن له مرتبة النظر فيكون حاصلا بلا كسب وهو معنى البديهي واذا كان الخاص بديهيا كان
اولى بالبداهة لتوقف العلم بالخاص على العلم به والجواب منع لزوم الدور في الاول قولك غير العلم لا يعلم الا بالعلم
فلو علم به لزم الدور قلنا ان اردت بذلك ان تصور غير العلم يتوقف على تصور حقيقة العلم فهو فاسد
فان اكثر الناس يتصورون اشياء كثيرة ولا يعرفون حقيقة العلم وان اردت انه يتوقف على حصول
علم جزئي يتعلق به وحصول العلم الجزئي مستلزم لحصول ماهية العلم في ضمنه فبعد تسليم ان صيغة
العلم ذاتية لجزئياتها وان حصول احدهما مستلزم لحصولها لا ينفعك فان الحصول في الذهن غير
التصور فان اكثر الاشياء قد تكون حاصلة في النفس وغير متصورة لها كالشجاعة الحاصلة للنفس وان
لم يتصورها وح نقول تصور حقيقة العلم متوقف على العلم بغيره واما العلم بغيره فلا يتوقف على تصور
حقيقة العلم فاين الدور ومنع البداهة في الثاني قولك العلم بانه موجود حاصل لكل احد وان لم يكن من
اهل النظر قلنا الضروري حصول ماهية العلم لكل احد في ضمن الحاصل والحصول غير التصور المتنازع فيه
فان الشيء قد يكون حاصلا وغير متصور كما بيناه فلا يلزم من الحصول التصور فاين البداهة وبما قررنا ظهر
ان سند المنع في الموضعين واحد هو قوله مد ظله اذ حصوله غير تصوره هذا ولنا على الدليل الثاني نقد
اخر وهو منع كون العلم ذاتيا له وبتقدير التسليم نمنع كون الخاص متصورا بالكنه ليلزم منه تصور العلم
قال وامتناع النقيض لعادة او حس لا ينفيه الامكان نظرا الى قدرة الله تعالى بحال وقد يظن منافاته مطلق
التجويز للجزم وفيه ما فيه اقول يرد على تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض اعتراض
اراد ان يشير الى جوابه والاعتراض ان التعريف غير جامع لخروج بعض افراد العلم عنه فان العلوم العادية التي
يكون مستند العلم بها جريان العادة واستمرارها على ذلك المتوالي لكون الجبل حجرا من افراد العلم ومع هذا

هذا الجزئي

لا يصدق

لا يصدق عليه التعريف فانها ليست مما لا يحتمل النقيض لان الحاكم بهذا الحكم يجوز سلب الحجرية عن الجبل اما بانقلابه
ذهبا او باعدامه بناء على انه تعالى قادر مختار لا يمتنع عليه شيء كما هو ثابت بالدليل القطعي ومجمع عليه بين
اهل الملل والجواب انا لا نسلم ان مثل هذا العلم يحتمل النقيض فان العلم بكون الجبل حجرا مما يمتنع نقيضه عادة
لان العادة قاضية باستحالة كون الشيء في وقت واحد متصفا بالنقيضين فمتى اتصف بالحجرية استحال
عادة اتصافه بنفيها في ذلك الوقت وهذه الاستحالة هي عدم احتمال النقيض نعم هو بالنظر الى قدرته سبحانه
المتعلقة بجميع المقدورات جائز وجوازه بالنظر الى قدرته تعالى لا ينافي كونه ممتنعا نقيضه بالنظر الى العادة
فان ذلك اعتبار اخر مغاير لهذا كما لا يخفى فان قلت الظاهر ان مطلق تجويز النقيض مناف للجزم كيف وتجويز
ولو باعتبار ما لا يجامع الجزم بحكم من الاحكام وقد بين ذلك المصنف في الحاشية بقوله لان تجويز النقيض لا
يجامع الجزم بعدمه ويؤيد تجويزه ان سبب العلم العادي استمرار العادة وعدم خرقها لكنها قد انخرقت مرارا كثيرة
بمعجزات الانبياء وكرامات الاولياء ودعوة اهل الدعاء فلم يبق لنا وثوق بانها لا تنخرق فيما بعد واذا جاز انقلاب
العصا حية بمعجزة النبي جاز انقلاب الحجر ذهبا بكرامة ولي نعم لنا ظن قوي متاخم للعلم بعدم وقوع ذلك في
هذا الوقت لشدة قرب هذا الظن من العلم يحسبه علما كما قال بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات انتهى وحاصله ان
اطلاق العلم عليها مجاز نعم هي من العلم كما عد بعضهم الحدسيات والتجربيات من اليقينيات مع انها من الظنيات
وح فخروجها عن التعريف غير مضر ولا حاجة الى الجواب للمنع لها الا انا نعرف العلم وليس مثلها علوما قلت في
مطلق التجويز منافيا للعلم نظرا فان ذلك يؤدي الى ان لا يحصل الجزم بالحدسيات المتفق على حصول الجزم بها مثلا
كون هذا الجسم في هذا الحيز المعين علم قطعا مع انه يحتمل في ذلك الوقت ان لا يكون فيه بل في حيز اخر بدلا
عن هذا الان فرض مثلا ذلك لا يوجب محالا في نفس الامر فيلزم ان لا يكون علما والحق ان الحكم المستند الى
امر موجب من عادة او حس لا يحتمل النقيض في الواقع بمعنى ان الحاكم به لا يجوز نقيضه في وقته لاستناده
الى امر موجب له واما بالنظر الى كون الحكم مما يمكن صدور خلافه عن القادر المختار لا يضر في الامتناع العا
وان احتمال النقيض المضر في حصول العلم هو الاحتمال مع قطع النظر عن قدرته تعالى كما في الحكم المستند
الى موجب كالظن والتقليد والجهل المركب كما اسلفنا قال ثم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق
والا فتصور اقول العلم ضربان لانه ان كان اذعانا بالنسبة اي حكما واعتقادا بوقوع نسبة او لا وقوعها
بمعنى اذعان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو التصديق ولا بد فيه من تصور المحكوم عليه
وبه والنسبة وان لم يكن كذلك فتصور ويندرج فيه الشك والوهم والمفردات والانشائيات ثم ان
كلا من التصور والتصديق امر مباين للاخر بالحقيقة فانا اذا تصورنا نسبة امر الى اخر بالثبوت او النفي

ولم نذعن بثبوت النسبة او لا ثبوتها فقد علمنا النسبة ضربا من العلم لان الشك بدون العلم محال ثم اذا زال
الشك حصل لنا اذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها فقد حصل لنا بها ضرب من العلم مغاير للعلم بها في الضرب
الاول بالحقيقة بشهادة الوجدان بذلك ولان الاول لا يجري فيه الصدق والكذب كما في الثاني فاختلفا
في اللوازم وهو دليل اختلاف الملزوم لا يقال التصور مطلقا ليس قسما من العلم لان العلم على ما عرفتموه صفة
توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض وهو لا يشمل التصديق مطلقا لان منه الظن وهو لا يدخل تحت العلم
لانا نقول يجوز ان يكون القسم اعم من المقسم من وجه كما صرح به على انا نقول المقسم هو العلم بمعنى الادراك
مطلقا لا بالمعنى الاخص قال وكل من كل غير بديهي للكسبي والكسبي البديهي ولزوم طلب المجهول المطلق
وليس بديهيا التصور ما زعم الحاجبي اقول ليس كل واحد من كل واحد التصور والتصديق بديهيا وهو ما لا
يحتاج الى نظر وكسب لانه لو كان كذلك لكان الكل حاصلا بلا نظر وكسب والتالي باطل لان بعضها لا يحصل الا بالنظر
والكسب كتصور الروح والتصديق بان الممكن يحتاج الى المؤثر لامكانه او لحدوثه وليس كل واحد من كل من التصور و
التصديق كسبيا وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر وكسب لانه لو كان كذلك لما حصل لنا شيء بدون النظر والكسب والتالي
باطل فان بعض الاشياء حاصل لنا بلا نظر وكسب كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بان الكل اعظم من الجزء
وايضا لو كان الكل كسبيا لما امكن طلب شيء اصلا وهو باطل اما الاولى فلانه على ذلك التقدير يكون الشيء نظريا
من جميع الوجوه لعدم البداهة في وجه كما هو الفرض فيكون مجهولا من جميع الوجوه فيمتنع طلبه لاستحالة طلب المجهول
المطلق واما الثانية فلمخالفتها للواقع فتعين ان يكون بعض التصورات بديهيا وبعضها نظريا وكذا التصديقات
واعلم ان ما ذكرناه سابقا هو المشهور في تعريف البديهي والكسبي للتصور والتصديق الا ان الحاجبي اخترع
للبديهي من التصور تعريفا اشار الاستاذ المصنف الى رده فقال في مختصره والتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور
يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والظاهر بخلافه اي يطلب مفرداته فيحد انتهى وتعليله
عدم التوقف على تصور الغير بانتفاء التركيب في متعلقه صريح في ان البسيط يكون ضروريا لا يتوقف تصوره على
تصور غيره وان المركب يكون نظريا يتوقف تصوره على تصور غيره وهو عليل غير صحيح اما الاول فلان البسيط
قد يكون نظريا فيطلب بالرسم وان امتنع طلبه بالحد لتوقفه على ان يكون للمتصور اجزاء وليس فليس واما الثاني
فلان المركب قد يكون بديهيا لا يحتاج في طلبه الى الحد وان احتيج في تصوره الى تصور مفرداته هذا وتعريفه للتصديق
الضروري والنظري لا يخ من سقم ايضا فانه قال التصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه والنظري
بخلافه اي يطلب بالدليل انتهى فقوله اي يطلب بالدليل تفسير لقوله بخلافه كانه قال الموقوف على تصديق اخر
هو الذي يطلب بالدليل ح فيرد عليه مثل الحدسيات فانها مما يتوقف على تصديق اخر فتكون مطلوبة بالدليل

على هذا

على هذا فيخرج عن الضروري ويدخل في النظري ويمكن دفعه بان يجعل قوله اي يطلب بالدليل قيدا لا تفسيرا كما
هو الظاهر ولذا لم يتعرض له المصنف قال والذكر النفسي ان امتنع نقيضه مطلقا فعلم او عند الذاكر فاعتقاد
او لا فالراجح ظن والمرجوح وهم والمساوي شك اقول المراد من الذكر النفسي التي هي مورد الاثبات
والنفي من حيث ملاحظتهما معا اما بخصوص احدهما او لا على التعيين فيدخل الشك والوهم اعلم ان المشهور
فيما بينهم تقسيم الاعتقاد الى هذه الاقسام والاستاد جعل المقسم الذكر النفسي كما فعله الحاجبي لان الاعتقاد
غير شامل للشك والوهم فلا يصح جعله مقسما لهما كما فعله القوم اما الشك فلان طرفي النفي والاثبات فيه
متساويان فلو كان هناك اعتقاد فاما بهما معا وهو حكم باجتماع النقيضين او باحدهما وهو تحكم واما الوهم
فلان المرجوح ادون من المساوي ولا حكم فيه ففي المرجوح اولى وايضا قد حكم بالطرف الراجح فلو حكم به ايضا لزم اجتماع
النقيضين والاولى ان يراد من الذكر النفسي هذا التميز مطلقا ويقال التميز ان امتنع نقيضه مطلقا اي في الواقع
وعند الذاكر فهو العلم كما مر انه تميز لا يحتمل النقيض ومعنى امتناع نقيضه في الواقع ان الحاكم به يمتنع ان يحصل
منه الحكم بنقيضه لاستناده الى موجب له وان لم يمتنع نقيضه مطلقا فان امتنع عند الذاكر فقط دون نفس
الامر بمعنى ان الحاكم يمكن ان يحكم بنقيضه متحققا اما لان الواقع هو ذلك النقيض او لانه هو الواقع لكنه
لما لم يكن مستندا الى موجب يجوز زواله فذلك هو الاعتقاد ويندرج فيه الجهل المركب والتقليد صوابا
وخطاء وكذا الحكم الناشئ عن شبهة كذلك وان لم يمتنع نقيضه عند الذاكر ولا في الواقع فاما ان يترجح احد الطرفين
اولى فان ترجح احد الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم وان كانا متساويين فذلك هو الشك وانما قلنا
ان حمل الذكر النفسي على التميز اولى لانه لو حمل على المعنى الاول لورد الاعتراض بان الخارج من التقسيم ح غير
العلم الذي عرفه بتعريفه لاختصاصه على هذا باليقين وعموم التصور على الاول كما مر فان قلت ما معنى
عدم امتناع النقيض عند الذاكر قلت معناه ان الذاكر متى قدر نقيض ما حكم به كان محتملا عنده مجوزا له
لا انه يشترط ان يكون النقيض مخطرا بباله وما ذكروه من ان الظن مركب من اعتقادين احدهما اعتقاد وقوع
النسبة والاخر اعتقاد ان لا وقوعها محتمل غير صحيح وانما هو اعتقاد واحد بسيط الا ان يريدوا ما
قلناه فان قلت من شك في قيام زيد وقال زيد قائم فان قوله هذا يدل على كونه حاكما باحد الطرفين
فاين التساوي قلت نحن نقسم الصورة القائمة بالنفس على ما عرفت سواء عبر عنه بالالفاظ او لا
والكلام اللفظي قد يتخلف في الفهم بان تخلف مدلولات الالفاظ عنها قال مد ظله فصل يمتنع الصدق
على كثرة جزئي وجاز كلي اقول المفهوم ان كان يمتنع من مجرد تصوره فرض صدقه على كثيرين فجزئي
والا فهو كلي ثم امتناع الصدق الماخوذ في تعريف الجزئي ليس المراد منه الامتناع مطلقا والا لورد

على عكس اللاشيء واللاممكن بالامكان العام وكذا اجتماع النقيضين فانهما مما يمتنع صدقهما على شيء فضلا عن كثرة
لان كلا في نفس الامر خارجا او ذهنا فهو شيء وممكن بالامكان العام بل المراد به الامتناع بالنظر الى الذات بمعنى
ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته كك وهذه الاشياء بالنظر الى ذواتها مما تصدق على كثرة وان امتنع الصدق لعارض
والحاصل ان المراد بامتناع الصدق عدم امكان تجويز العقل ذلك بالنظر الى نفس ذلك الشيء وهذا ليس
بمتحقق في هذه الاشياء ضرورة ان العقل اذا لاحظها بانفسها مع قطع النظر عن صدق نقايضها على الاشياء
امكن تجويز صدقها على كثيرين ومن هنا يعلم ان الكلي لا يعتبر في كليته تحقق افراده في نفس الامر بل منها ما يكون
ممتنعا فيه وان المعتبر انما هو امكان تجويز العقل صدقه على كثرة بالنظر الى ذاته والمراد بامتناع الصدق
في تعريف الجزئي امتناعه ايجابا والا فالجزئي يمكن صدقه على كثيرين سلبا قال متن ظ فان فارق كل من الاخر بلا
مصادقة فمتباينان الخ اقول اراد بيان النسب بين الكليين باعتبار مقايسة احدهما الى الاخر وح يتحقق النسب
الاربع المذكورة فعلى هذا ضمير فارق يرجع الى الكلي وفي الحاشية عند قوله فان فارق اي الكلي والاعم منه
والجزئي وعلى التقديرين فالمراد بالاخر احدهما او مرجع الاحتمال الاخير الى ثلثة والاول هو المتعارف الذي يجري فيه
النسب الاربع والثاني اعني مقايسة الكلي الى الجزئي لا يجري فيه الا التباين والعموم المطلق كالصاهل وزيد وبعض
الانسان وعمرو والثالث اعني مقايسة الجزئي الى مثله لا يجري فيه الا التباين والتساوي كزيد وعمرو وهذا الضاحك
وهذا الكاتب عند الاشارة بهما الى ذات واحدة وقد يقال في وجه تخصيص بحث النسب بالاول ان البحث القوم عن
الجزئي استطرادي لانه ليس كاسبا ولا مكتسبا او هو كما ترى وعلل بعضهم ذلك بان الجزئي لا يحمل على مثله
ولا على الكلي والبحث فيه مشهور انتهى قلت الحق في تفسير الضمير ما ذكره اولا ليكون الكلام راجعا الى بيان النسبة
بين الكليين فقط ومعنى قوله فالمراد بالاخر احدهما انه ان كان ضمير فارق راجعا الى الكلي كان لفظ الاخر في المتن
وصفا للكلي ايضا وان كان راجعا الى الاعم كان الوصف كك وكون النسبة بين الكلي والجزئي منحصرة في التباين
والعموم المطلق ظ فان الجزئي ان كان فردا للكلي كان النسبة بينهما العموم المطلق كالانسان وعمرو وان كان فردا
لغيره كان النسبة بينهما التباين وقوله وهو كما ترى اشارة الى بحث يرد على ذلك الوجه اي كون الجزئي غير
كاسب ولا مكتسب في محل نظر كيف وقد صرحوا بان القضية الشخصية قد تقوم مقام الصغرى وهو
يعطي ان الجزئي قد يكون كاسبا ابعد وهنا وجه اخر لتخصيص البحث بالكلي وحاصله ان الجزئيات غير
منضبطة لكثرتها وعدم انحصارها في عدد ونفي القوة الانسانية بتفاصيله فلا يتيسر البحث عنها بل يبحث
عن الكليات على وجه يشتمل على البحث عن احوالها في ضمنها وهذا اولى من قولهم ان وجه تخصيص البحث بالكلي
هو ان الجزئي لا يحمل على مثله فانه غير تام فانا لا نسلم انه لا يحمل على مثله بل يحمل عليه كما يقال بعض الانسان زيد

وهذا زيد ولهذا يحصل الانتاج من الشخصية كما قالوا وقد يجاب عن ذلك بان الجزئي المحمول ان كان غير الموضوع
كان الحمل ممتنعا للتباين اذ لا اتحاد وان كان هو بعينه كان غير متصور لان الحمل لا بد فيه من النسبة وهي لا يتحقق
الا بين الامرين متغايرين لا يقال الشيء الواحد اذا لوحظ مرتين كان باعتبار احد الملاحظتين مغايرا لنفسه
باعتبار الملاحظة الاخرى وهذا القدر من التغاير كاف في صحة الحمل وتحقق النسبة نعم لا يمكن الحمل باعتبار ملاحظة
واحدة لانا نقول الشيء الواحد مما يمتنع ان يتصور في زمان واحد من نفس واحدة بصورتين وهذا معلوم
بالبديهة فلا يكون متصورا الا بصورة واحدة وهو غير كاف في تحقق النسبة واما قولهم هذا زيد فصحته لضرب
من التاويل فان هذا اشارة الى الشخص المعين فلو اريد بزيد ذلك الشخص المعين ايضا كانا شيئا واحدا معبرا
عنه بلفظين وقد عرفت عدم تحقق الحمل في مثله فلا بد ان يراد من زيد المسمى بزيد او صاحب هذا الاسم ومثله
كلي اذا عرفت هذا فنقول الكليان اذا قيس احدهما الى الاخر فلا بد من احدى صور الاربع الاولى ان يفارق احدهما
الاخر مفارقة كلية من غير مصادقة اصلا اي لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه الاخر كالانسان والفرس
وهما متباينان ويرجعان الى سالبتين كليتين من الطرفين وبين نقيضيهما التباين الجزئي والمراد به ما يشمل
التباين الكلي والعموم من وجه ويجيء الصورة الثانية عكس الاولى اي يصادق احدهما الاخر من غير مفارقة
بوجه كالانسان والناطق وهما متساويان ايض فان ما ليس احدهما ليس الاخر والا لصدق نقيض احدهما
مع عين الاخر وهو مبطل لتساويهما الصورة الثالثة ان يتحقق التصادق من طرف منهما فقط اي يصدق
احدهما على ما يصدق عليه الاخر بدون العكس كالانسان والحيوان والنسبة بينهما العموم والخصوص
المطلق فالاول الاخص مطلقا والثاني اعم مطلقا ويرجعان الى موجبة كلية من جانب وسالبة جزئية من
اخر وقوله بعكس نقيضيهما يعني ان نقيض الاعم مطلقا اخص مطلقا والاخص مطلقا اعم مطلقا اي يصدق
نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم وليس كل ما يصدق عليه نقيض الاخص يصدق عليه نقيض
الاعم اما الاولى فلو لم يكن كك لزم صدق نقيض الاعم على ما لا يصدق عليه نقيض الاخص اي على ما يصدق
عليه عين الاخص فيصدق الاخص مع نقيض الاعم وهو يوجب تحقق الاخص بدون الاعم هذا خلف
واما الثانية فلو لم يكن كك لصدق نقيض الاعم على كل ما صدق عليه نقيض الاخص وهو يوجب
بعكس النقيض صدق الاخص على كل ما يصدق عليه الاعم هذا هف الصورة الرابعة ان يتحقق التصادق
من كل منهما بالنسبة الى الاخر لكن لا مطلقا بل من وجه اي يصدق احدهما على ما يصدق عليه الاخر و
الاخر على بعض ما يصدق عليه احدهما لا ان كل واحد منهما يصدق عليه الاخر كالانسان والابيض فان
الانسان يصدق على الحبشي بدون الابيض والابيض على القرطاس بدون الانسان ويجتمعان في الانسان

الابيض وح فيحصل ثلث صور الاولى ما يجتمعان فيه ب ما يفترق احدهما عن الاخر ج العكس ويرجع الا
الى سالبتين جزئيتين وموجبتين جزئيتين وبين نقيضيهما مباينة جزئية ومعناها التفارق في الجملة اعم
من ان يكون مطلقا او في بعض المواد وهو معنى شامل للعموم من وجه والمباينة الكلية اما الاول فكاللاانسان واللاابيض
فان بينهما عموما من وجه حيث يصدق اللاابيض واللاانسان على الفرس الاسود ويصدق الاول بدون الثاني على
الانسان الاسود وبدونه على الفرس الابيض واما الثاني فكاللاحيوان واللاانسان المتباينين كليا ثم ان قوله كالاولين يريد
به بيان ان نقيض المتباينين متباينان تباينا جزئيا كما ان للعموم من وجه والتباين الكلي اما الاول فكاللاانسان
واللافرس لصدقهما على الحجر ولصدق كل منهما بدون الاخر على الاخر واما الثاني فكاللاموجود واللامعدوم
وهو ظاهر قال متن ظ فصل الذاتي للماهية ما لا يمكن فهمها قبله او ما يثبت لها بلا علة الخ اقول لما كان
الغرض الاصلي من التصورات معرفة الحد وكان مشتملا على مادة وصورة لا جرم وجب البحث عن كل منهما
فلذلك ترى جعلها في فصلين وقدم البحث عن المادة لتقدمها على الصورة وقدم البحث عن الذاتي لتقدمه
على العرضي وعرفه بثلاثة تعريفات الاول انه ما لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه اي لا يمكن ان تكون الماهية مفهومة
قبل ان يكون هو مفهوما فخرجت لوازم الماهية كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة فانها لما كانت مستندة
في وجودها الى نفس الماهية باعتبار تحققها في احد الوجودين كانت الماهية باعتبار احد الوجودين
علة لوجودها وح فالماهية في العقل علة لوجود لازمها فيه والعلة متقدمة على المعلول وهذا معنى
كون فهم الماهية مقدما على فهم لوازمها لكن يبقى المضايف داخلا لانه لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه كالابوة
التي لا يمكن فهمها قبل البنوة وقد يجاب بان المراد بالموصول المحمول اي الذاتي هو المحمول الذي لا يمكن فهم الماهية
قبل فهمه وكون المراد من الموصول المحمول هو الظاهر لان الكلام في الاجزاء العقلية المحمولة لا الاجزاء الخارجية
وبعضهم اخرج المضاف من غير حمل الموصول على المحمول بان المراد من التعريف ان الذاتي هو ما لا يمكن ثبوت
الذات في العقل مع ارتفاع الذاتي عنها اي الذي يكون رفعه عين رفع الماهية وهذا مختص بالذاتي فان
رفع الواحد من الثلاثة عين رفع الثلاثة بخلاف المضاف فان ارتفاعه مغاير لارتفاع ملزومه وان استلزمه ذهنا
وخارجا ولا يخفى بعد هذا التاويل بل عدم صحته فان من الذاتي الجزء وارتفاع الجزء غير ارتفاع الكل كيف وهو
معلوله والعلة غير المعلول فتامل ثم ان الحاجبي عرف الذاتي بانه ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه وقال بعض شراح
كلامه ان مراده ان الذاتي هو ما يمكن ان يتصور كون الذات حاصلة في العقل بالكنه ولا يكون هو حاصلا فيه
تصور الانفكاك فيه وذلك لان الجزء انما يمتنع توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف المضايف فانه قد
يتصور ارتفاعه مع بقائها وان امتنع تحقق المضايف منفكا عنها فالمحال هنا هو التصور واما هنا

فالتصور والتصور معا وعلى هذا فخروج المضايف عن ذلك التعريف لا يحتاج الى جعل الموصول بمعنى المحمول
واعلم ان هذا التعريف شامل للذات والجزء ايض كما لا يخفى الثاني انه ما يثبت للماهية غير معلل بعلة وهذا
التعريف ايض تعريف للذاتي بالمعنى الاعم الشامل للذات والجزء اما الاول فلان السواد في نفسه غير معلل
بنفسه والا لتقدم على نفسه بالذات كما هو شان العلة وهو باطل ولا بغيره والا لتخلل الجعل بين الشيء
ونفسه لعدم المغايرة بينهما حتى يتصور بينهما جعل متوسط يكون بسببه احدهما مجعولا والاخر مجعولا
اليه كما هو شان الجعل وهذا على تقدير القول بان ثبوت الشيء لنفسه يكفي فيه المغايرة الاعتبارية والا
فلا ثبوت هناك فلا يحتاج الى العلة لا يقال الشيء ثابت لنفسه والا لزم سلبه عن نفسه لان السلب رفع
الاثبات ولا اثبات فلا سلب واما الذاتي بمعنى الجزء فلان الانسان حيوان لا بعلة لانها ان كانت الذات
لزم ان لا يكون الانسان في حد ذاته حيوانا بل بجعل جاعل ويلزم من انتفائه انتفاء الحيوانية وهو باطل
لا يقال قد صرحوا بان الجسم يثبت للانسان بواسطة الحيوان وهو صريح في التعليل لانا نقول المراد
انه لا يعلل بنفس الذات ولا بامر خارج وهو لا ينافي ذلك والذاتي بخلاف اللوازم فانها معللة
بعلة اما نفس الذات كلوازم الماهية فان نفس الذات باعتبار احد الوجودين علة لها كما هو الحق لان
الماهية وجدت اولا ثم اتصفت بلازمها لكونها مقتضية له فان ما لم يتصف بنحو من الوجود لا يثبت
له شيء او غير الذات كما في غير لوازم الماهية الثالث انه ما تقدم الماهية في التعقل وهذا التعريف مختص
بجزء الماهية لان الذات لا تتقدم على نفسها وتوضيحه ان الجزء متقدم على الكل حيث كان جزءا والذاتي
جزء في العقل لا في الخارج لانه في الخارج متحد مع الماهية فيكون متقدما على الماهية في التعقل فقط
واما العرضي فهو بخلاف الذاتي في التعريفات الثلاثة اما في الاول فهو ما يتصور فهم الذات قبل فهمه
واما في الثاني فهو ما يكون معللا بعلة اما في نفس الذات او غيرها كما عرفت واما في الثالث فهو ما لا يتقدم
على الذات في التعقل لكن لا يخفى ان نفس الذات تدخل في التعريف الثالث وذلك لان التعريف
الثالث للذاتي لما كان مخصوصا بالجزء كما عرفت فقابله بدون اعتبار قيد يتناول الذات فينبغي ان
يغير التعريف الى انه المغاير الذي لا يتقدم على الذات في التعقل فيخرج الذات قال متن ظ و
جزؤها المشترك بين مختلفي الحقيقة جنس والمميز فصل والمركب منهما نوع اضافي اقول الكلي اما
داخل في الماهية او خارج عنها والداخل اما ان يكون تمام الجزء المشترك بين الماهية وبين نوع اخر
ومعنى ذلك ان لا يكون جزء مشترك بينهما وراءه بل كل جزء فهو اما داخل فيه او عينه وهو الجنس
كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس اذ لا ذاتي مشترك بينهما الا وهو داخل فيه او عينه

فقوله مد ظله وجزء المشترك معناه تمام الجزء المشترك بين مختلفي الحقيقة فلا يرد فصول الاجناس
لعدم كونها تمام الجزء المشترك وان كانت اجزاء مشتركة واما ان يكون مميزا الماهية عما عداها وهو الفصل
كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن جميع افراد الحيوان واما ان يكون مركبا من الجنس والفصل
وهو النوع الاضافي لان نوعيته بالقياس الى ما فوقه وقد يطلق النوع ايضا على الكلي المقول على الافراد المتفقة
الحقيقة والمراد اتفاقها في الحقيقة بسبب كونها احاده كالانسان بالقياس الى احاده فانها متفقة الحقيقة
بسبب كونها احاده لانه تمام حقيقتها المقولة وان اشتمل كل منها على تشخصات خارجية زائدة على
الحقيقة الانسانية فلا يرد الفصل والخاصة لانهما وان اطلقا على الاحاد المتفقة الحقيقة لكن اتفاق
الحقيقة في تلك الاحاد ليس بسبب كونها احادا لها لعدم كون شيء منهما تمام حقيقة تلك الاحاد
وهذا النوع يسمى النوع الحقيقي فايدة الكليات مطلقا بالقياس الى حصصها انواع لانها تمام حقيقتها
فان الحصة هي الكلي المضاف الى فرده على ان يكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجا كحيوان الانسان
وحيوان الفرس ونحوهما ولا شك ان الحيوان الكلي داخل في حصصه وتمام ماهيتها المرتسمة في العقل
فيكون نوعا بالقياس اليها ثم ان الاضافة لما كانت معتبرة فيها كانت اعتبارية غير موجودة في الخارج
ومن ههنا تسمعهم يقولون الحصة فرد اعتباري قال مد ظله والجنس الاوسط نوع بالاول والبسيط
بالثاني اقول قد عرفت معنى النوع فاعرف النسبة بينهما وبيان معنى الكلام يتوقف على بيان الجنس الاوسط فنقول الاجناس
قد تترتب متصاعدة في درجات العموم ويجب الانتهاء الى العالي الذي لا جنس فوقه والا لتركبت الماهية من
اجزاء غير متناهية مترتبة وذلك العالي جنس الاجناس وقد تترتب متنازلة في درجات الخصوص
ويجب الانتهاء الى السافل والا لم تتحقق الانواع الحقيقية ولا الاشخاص لانها يكونان تحت جنس لا
جنس اخر تحته وهو ظاهر وما بين العالي والسافل من الاجناس المترتبة متوسطات لتوسطها بين العالي
والسافل اذا عرفت هذا فالنسبة بين معنى النوع العموم من وجه لا العموم المطلق كما توهم بعض وذلك
لان النوع بالمعنى الاول يصدق على الجنس الاوسط لتركبه من جنس وفصل دون المعنى الثاني لعدم اتفاق
احاده في الحقيقة والنوع بالمعنى الثاني يصدق على الانواع البسيطة كالعقول والنقطة والوحدة
ونحوها لاتفاق احادها فيها دون المعنى الاول لعدم تركيبها لكونها بسيطة واما اجتماعهما ففي مثل الانسان
فانه نوع بكلا المعنيين قال مد ظله والخارج عنها كالاخير خاصة وكالاول عرض عام اقول قد عرفت
الداخل وهذا تقسيم الخارج فالخارج عن الماهية اما ان يختص بافراد حقيقة واحدة وهي الخاصة كالضاحك
المختص بافراد الانسان وان لم يختص بافراد حقيقة واحدة بل يقال على حقايق مختلفة فهو العرض

بدل يختص

العام

العام فقوله كالاخير معناه ان الخارج عن الماهية ان كان متفق الاحاد في الحقيقة كالاخير من اقسام التقسيم
السابق اعني النوع الحقيقي فهو خاصة لاختصاصها بتلك الاحاد ولا يخفى عدم شمول الخاصة الجنس بالنظر
اليه الا ان يقال انه داخل في الثاني في الجملة وقوله وكالاول معناه ان الخارج ان كان مختلف الاحاد في الحقيقة كالاول
فهو عرض عام كالماشي الشامل للانسان وغيره من الاحاد المختلفة الحقايق قال مد ظله وكل ان امتنع فراقه
فلازم لها او لوجودها والا فمفارق اقول الخارج عن الماهية مطلقا ان امتنع فراقه عن الماهية نفسها سواء
فرض وجودها في الخارج اولا فهو لازم الماهية كالزوجية للاربعة فانه مما يمتنع مفارقتها لها في نحو انحاء
الوجود وان امتنع فراقه بالنظر الى وجودها فقط فهو لازم الوجود وهو اما ان يمتنع فراقه بالنظر الى الوجود
الخارجي كالتحيز للجسم او بالنظر الى الوجود الذهني كالكلية للانسان ثم ان لازم الماهية منه ما هو بين اما
بالمعنى الاخص اي ما يلزم من تصور الماهية تصوره او بالمعنى الاعم وهو ما يكون تصورهما كافيا في الجزم
باللزوم بينهما ومنه ما هو غير بين اي يحتاج في التصور باللزوم الى وسط كتساوي الزوايا الثلث من
المثلث لقائمتين وان كان ثبوته للملزوم بلا وسط لا يقال ما هو لازم الماهية يلزم من حصولها في
الذهن حصوله فيكون بينا بالمعنى الاخص فلا يصح التقسيم لانا نقول المعتبر في لازم الماهية حصوله
عند حصولها ولا يلزم ان يكون حصوله مشعورا به ليكون لزومه بينا فان من تصور المثلث حصل
في ذهنه مساواة الزوايا للقائمتين ومع ذلك فالمساواة يجوز ان تكون غير مشعور بها وان لم يمتنع
فراقه فهو المفارق وهو اما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه كالشباب والشيب
قال مد ظله الحد عندنا ما يميز الشيء عن غيره مطردا ومنعكسا اقول لما فرغ من بيان اقسام الذاتي
والعرضي اللذين هما مادة الحد اراد ان يبين صورة الحد والحد عند الاصوليين ما يميز الشيء
عن غيره مطردا ومنعكسا وهو شامل للحد الحقيقي تاما وغير تام والرسمي واللفظي والحصر في
الثلثة لانه ان تميز بصورة حاصلة في الذهن عما عداها من الصور الحاصلة فهو اللفظي وان افاد
حصول صورة غير حاصلة فاما ان يكون ذلك بالذاتيات وهو الحقيقي او بالعرضيات وهو
الرسمي والحقيقي ان كان بجميع الذاتيات فتام او بعضها فناقص ومعنى الاطراد التلازم في الثبوت
اي متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس التلازم في الانتفاء اي متى انتفى الحد انتفى المحدود ومطردا
ومنعكسا احتراز عن غير تميز قال مد ظله فان انبا عنه بذاتيات فحقيقي او بلازمه فرسمي الخ اقول
الحد ان انبا عن الشيء بذاتياته فهو الحد الحقيقي وقد عرفت انه قسمان تام وناقص لانه ان كان بجميع الذاتيات
فتام او بعضها فناقص فالذاتيات في هذا التعريف ان حملت على ما هو اعم من الجميع والبعض كان

تعريف الحقيقي شاملا لكلا قسميه بلا كلام وان حمل على الجميع كما هو ظاهر الجمع المضاف كان تعريفا للتام فقط وفي
الحاشية ظاهر الجمع المضاف العموم اي جميع ذاتياته وح يكون المراد بالحقيقي الحقيقي التام واما المنبي ببعضها فهو
حقيقي ناقص ويمكن جعله من الرسمي بان يراد باللازم ما يعم الداخل والخارج ولا يرد جميع الذاتيات فانه ليس
لازما لعدم المغايرة والحاصل انه لم تنطق الاصوليين بتصريح في ذلك فالحكم باحد الامرين بعينه تحكم ولعله خال عن
الاسم انتهى وهو ظاهر فاذا اريد من الذاتيات جميعها يكون الناقص خارجا عن التعريف فاما ان يقال انه حاله يعلم
بالمقايسة الى الحقيقي التام اي الحقيقي الناقص هو الذي ينبي عن الشيء ببعض الذاتيات واما ان يجعل داخلا
في الرسمي والسر فيه قوله مد ظله ويمكن جعله الخ ثم ان من جعل الحقيقي الناقص داخلا في الرسمي شمس الدين
الاصفهاني في شرحه على مختصر الحاجبي فانه عرف الحد الحقيقي بما انبا عن ذاتياته الكلية المركبة وقال ان هذا
التعريف تعريف الحقيقي التام واما الناقص فداخل في الرسمي اي ما انبا عن الشيء بلازم له على ان يكون المراد
باللازم ما هو اعم من الداخل والخارج فورد على التعميم دخول الحقيقي التام ايضا في حد الرسمي فلا جرم بان
اللازم ما غاير الملزوم وجميع الذاتيات عين الشيء ليس مغايرا له والاستاد العلام مد ظله توقف في كونه
حدا حقيقيا او رسميا ووجهه عدم تصريح الاصوليين بشيء من ذلك فلعله خال عن الاسم واعلم ان المراد
بالذاتيات الذاتيات العقلية فخرجت العوارض المشخصة التي هي ذاتيات للاشخاص من حيث انها اشخاص فانها
اجزاء خارجية لا عقلية فلا يرد ان الاشخاص لا تحد بل طريق ادراكها الحواس الظاهرة او الباطنة وانما الحد
للكليات فلا حاجة الى قيد الكلية في التعريف كما فعله بعضهم وان الانباء بجميع الذاتيات مستلزم للتركيب فيها
فلا حاجة الى قيد المركبة ليخرج الحقيقي الناقص وقد اخذ الحاجبي في تعريفه هذين القيدين وقصد بالاول
اخراج الاشخاص وبالثاني اخراج الناقص وقد اوضحنا لك عدم الاحتياج اليهما ثم اعلم انه لا يمكن ان
يكون لشيء واحد حدان تامان كل منهما موصل الى الكنه والا لم يكن شيء منهما تاما نعم قد يكون ذلك من حيث
العبارة كما يقال في تعريف الانسان مرة بالحيوان الناطق واخرى بالجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة
المدرك للكليات فيجعل حد الاجزاء مكانها هذا ما يتعلق بالحد الحقيقي واما الرسمي فهو ما انبا عن الشيء
بلازم له والمراد باللازم الخاصة الشاملة الظاهرة لان غير الخاصة الشاملة لا يكون منعكسا وهو شرط
في الحد مطلقا ومن الظاهرة لا يجري التعريف بها ومن ههنا تسمعهم يقولون ان الحد الرسمي يختص من بين اللوازم
باللازم الظاهر ومعنى كون الحد الرسمي منبئا عن الشيء بلازمه مع انه لازم انه مبني عن الشيء بسبب كونه
لازما له واما اللفظي فهو ما انبا عن الشيء بلفظ مرادف للاول اجلى منه فالمقصود منه بيان الموضوع له ذلك
اللفظ بلفظ اشهر مرادف او في حكمه ولا يفيد صورة مجردة لم يكن حاصلة قبل بل يفيد تميز صورة حاصلة

بدل القيدين

ليعرف

ليعرف ان اللفظ موضوع لها كالعقار المعرف بالخمر وانما قلت او في حكمه ليدخل التعريف باللفظ المركب الذي
لم يقصد تفصيله بل تعيين المجموع من حيث هو فهو في حكم المرادف فان قلت الحد اللفظي هو ذلك اللفظ
فلا يصح ان يقال انه المنبي عن الشيء بلفظ مرادف قلت يصح ومعناه انه منبي عن الشيء بسبب كونه لفظا مرادفا
والتحقيق ان المعرف في الحد اللفظي هو معنى العقار من حيث ان لفظ الخمر موضوع له وظاهر ان معنى
الخمر من حيث انه موضوع له لفظ الخمر انبا عن معنى العقار من حيث انه موضوع له العقار بلفظ اظهر مرادف
وهو الخمر فلا اشكال هذا واعلم ان التفتازاني جعل الحد الاسمي بخلاف اللفظي وصرح بان اللفظي هو بيان
معنى اللفظ الموضوع له سواء كان بلفظ مرادف او بلوازم او بذاتيات وبالغ في ذلك حتى حكم بان الحد اللفظي
بعينه ينقلب حدا حقيقيا بعد العلم بوجود المعنى الموضوع له والحق ان بينهما فرقا فان الحد اللفظي كما عرفت يفيد
تميز صورة حاصلة من بين الصور الحاصلة لا صورة مجردة لم يكن حاصلة قبل والحد الاسمي قد يفيد صورة
مجردة لم تكن حاصلة قبل وان الحد اللفظي يناسب المباحث اللغوية والاسمي يناسب العلمية وما ذكره من
الانقلاب فهو في الحد الاسمي دون اللفظي قال مد ظله وعند غيرنا ما يميزه بفصله مع جنسه القريبين
او خاصته معه حدا او رسم تامان وبدونه ناقصان اقول الحد عند المنطقيين هو ما تركب من الذاتيات وهو
مقابل للرسمي واللفظي فما يميز الشيء عندهم ان ميزه بجنسه وفصله القريبين فهو حد تام وان كان بجنسه
البعيد مع فصله او بفصله فقط فحد ناقص وان ميزه بالخاصة مع جنسه القريب فرسم تام وان كان بجنسه
البعيد مع الخاصة او بالخاصة وحدها فناقص فضمير معه راجع الى الجنس القريب وما يميزه مبتدأ خبره
حد وما بعده وفي الكلام لف ونشر على الترتيب ثم ان القدماء من المنطقيين جوزوا التعريف بالاعم لا يفيد
تميزا في الجملة والمتأخرون منعوا منه وشرطوا في المعرف المساوات والبحث منه يطلب من محله قال وصورة الحقيقي
جنس قريب ثم فصل اقول صورة الحد الحقيقي جنس قريب ثم فصل اي كون الجنس القريب مقدما على الفصل
والفصل متاخرا عنه يشهد بذلك كلمة ثم والاخلال بالصورة يكون اما باسقاط الجنس القريب فقط [illegible]
الفصل عليه او بحذف الجنس مطلقا والاقتصار على الفصل او بتقديم الفصل على الجنس هكذا قالوا والاولى
ان يجعل الاولين من قبيل الاخلال بالمادة لترك بعضها فيهما ويمكن توجيهه باستلزام الاخلال بالمادة
الاخلال بالصورة وبان الجنس القريب لما كان الفصل دالا عليه بالالتزام فيكون فهم الفصل مقدما
على فهم الجنس فتأخر عن الفصل فاختلف الصورة وهو كما ترى واعلم ان الاخلال بالصورة نقص في الحد
واما الاخلال بالمادة فمنه ما هو خطأ كجعل ما ليس بذاتي جنسا او جعل نوع الشيء مقام جنسه او تعريفه
بنفسه او تعريفه بالاخفى او الاخفاء او بما يتوقف تعقله على تعقله ومنه ما هو نقص كاستعمال الالفاظ

بلا قرينة والالفاظ القريبة والالفاظ المجازية قال مد ظله ولا يكتسب ببرهان والادارا وحصل الحاصل انما
في التصديق فيرد حال النسبة لا تعلقها اقول الحد لا يكتسب بالبرهان ولهذا تفسيران احدهما انه لا يمكن
تحصيله في نفسه بالبرهان والاخر انه لا يمكن ثبوته للمحدود بالبرهان والوجهان المذكوران في المتن ينطبقان
على الثاني من التفسيرين واما الاول فيختص بالاول منهما فتقرير الدليل الاول على التفسير الاول اعني امتناع
تحصيل الحد في نفسه بالبرهان نقول لابد في اقامة البرهان على الشيء من تعقله من جهة ما يستدل
عليه فان من اراد الاستدلال على حدوث العالم لابد له من تصور العالم من حيث الحدوث فاذا اريد
تحصيل الحد في نفسه بالبرهان وجب له ان يتعقل من حيث خصوصية المفصلة اي من حيث انه حد
للمحدود ثم يستدل عليه وح فيكون تعقله من حيث الخصوصية متقدما على اقامة البرهان عليه فلو توقف
عليه لزم الدور واذا اردنا تقرير هذا على التفسير الثاني اعني امتناع ثبوت الحد للمحدود بالبرهان
قلنا لابد قبل اقامة البرهان من تصور المحدود من حيث ثبوت الحد له لوجوب تعقل ما يستدل عليه من
جهة ما يستدل عليه فتعقل المحدود بالحد حاصل قبل الدليل على ثبوته له فلو استدل عليه ليكون
وسيلة الى تصوره كان دورا وتقرير الثاني ان نقول لابد في البرهان من وسط يستلزم الحكم وهو هنا
المحدود ولما كان ثبوت الحد للمحدود بينا بنفسه لان الحد عين المحدود مفصلا وثبوت الشيء لنفسه
بين يجزم العقل بالنسبة بينهما بمجرد تصورهما من غير توقف على شيء اصلا والبرهان يتوقف على تصور النسبة
قبل اقامته فلو حصل الجزم بالنسبة الحاصلة قبل البرهان بالبرهان كان ذلك تحصيل الحاصل لا يقال
ليس الحد عين المحدود وانما هو مغاير له كيف والمحدود مجمل والحد تفصيله فاين تحصيل الحاصل لانا نقول
المغايرة هنا انما هي في الملاحظة فقط واما الملحوظ فهو شيء واحد ومثل ذلك لا يرفع الاستغناء عن البرهان
واعلم ان هذا الدليل يدل على امتناع ثبوت الحد التام للمحدود بالدليل ولا يدل على امتناع ثبوت الحد مطلقا
فان ثبوت الحد الرسمي انما يكون ممتنعا بالبرهان لو كان اللازم بين الثبوت للملزوم يلزم من تصور الملزوم
تصوره واما غيره فلا فان قيل يرد على الدليل الاول النقض بالتصديق اي لو تم دليلكم على امتناع اكتساب
الحد بالبرهان لزم عدم اكتساب التصديق بالبرهان ايضا فانا نقول المستدل عليه في التصديق يجب تعقله
قبل الدليل من جهة ما يستدل عليه فلو ثبت به لزم الدور قلنا الجواب منع جريان الدليل المذكور في التصديق
فان الحكم في التصديق الموقوف حصوله على الدليل هو حال النسبة اي اثباتها ونفيها لا تعقلها وتصورها
واما الموقوف عليه الدليل فهو تعقلها وتصورها على وجه الثبوت والنفي فتغاير الموقوف والموقوف عليه
فاين الدور بخلاف حكاية الحد فان المطلوب فيه هو تعقله فقط فلو استدل عليه لزم الدور الحا

الموقوف

الموقوف والموقوف عليه فيه كما اوضحناه ثم انك اذا عرفت ما تلونا عليك ظهر لك ان الحد لا يمكن منعه لان المنع طلب
الدليل وهو ممتنع فيه نعم قد تعارض لحد اخر علم اتحاده بثبوته وقد يعترض عليه ببيان خلل في طرده او عكسه وقد
يراد اثبات الحد للمحدود فيرجع الى التصور فيمنع وهذا في غير الحد اللفظي اما فيه فبحث ان ما له الحكم بان هذا اللفظ
موضوع لذلك المعنى وهو محتاج الى النقل عن اهله جاز منعه قال مد ظله فصل القضية قول يصدق او يكذب
او كلام لنسبة خارج اقول لما فرغ من بيان التصورات بما يحتاج اليها شرع في بيان التصديقات وصدر البحث بعنوان
القضية الموكبة من المعلومات لا التصديق المركب من المعلوم لانه يبحث عما يقع جزءا لها او جهة او بعكس او نحو ذلك
ليس هو الا التصديق ومن يقول بترادفهما لا يصغي اليه وعرف القضية بتعريفين احدهما انها قول يصدق او يكذب
وفي الحاشية اي بالنظر الى مفهومه والاغماض عن الامور الخارجية من القصود وغيرها فيخرج نحو الانسان حيوان
ناطق اذا التحديد ويدخل اذا لم يقصد بل بقي على مفهومه الظاهر اذ المطلوب في الاول توجيه الذهن الى معلوم بعنوان
بوجه ما ليرتسم فيه صورة اخرى اتم من الاولى لانه التحديد تصوير ونقش يرسم الحاد على لوح الذهن لا تصديق
الحد للمحدود ليجري فيه الصدق والكذب بخلاف الثاني وقريب من هذا ما قيل في نحو كلامي كاذب انما صدق بنفس
هذا الكلام او بقي على مفهومه الظاهر فانه على الاول انشاء وعلى خبر انتهى والحاصل ان المعتبر في كون الكلام خبرا كونه
بالنظر الى مفهومه مع قطع النظر عن الامور الخارجية المنضمة اليه من القصود وغيرها صادقا او كاذبا فحتى ثبت
هذا كان خبرا والا فلا فالقائل الانسان حيوان ناطق ان قصد به التحديد يخرج عن التصديق لان المطلوب هو
نقش صورة الانسان في الذهن من غير ان يكون هناك حكم وذكر للمحدود الذي هو الانسان لا لبيان الحكم
بالحد عليه بل لتوجيه الذهن الى ما هو معلوم بوجه ما ليرتسم فيه صورة اخرى اتم من الاولى فلا حكم فيه
اصلا لان الحد ليس بصدد ثبوت الحد للمحدود ليجري فيه الصدق والكذب بل بصدد نقش على لوح الذهن
فليس مثله الا مثل من ينقش صورة فكما ان نقشه لتلك الصورة لا يحتمل الصدق والكذب كذلك تحديد الحاد
للمحدود واما اذا قطع النظر عن ذلك القصد ولوحظ فيه الظاهر لم يكن حدا بل كان حكما محتملا لهما وكذا من قال
كلامي كاذب فانه ان نظر الى نفس مفهوم هذا اللفظ كان محتملا للصدق والكذب واذا قصد به احداث هذا
الكلام وانشائه كان انشائيا غير محتمل لهما الثاني انها كلام لنسبة خارج والمراد بالنسبة النسبة التامة
التي بين طرفي الكلام وبالخارج ما خرج عن مفهوم اللفظ لئلا يخرج عنه نحو علمت وفهمت من الاخبار ومعنى
ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الطرفين باثبات او نفي اذا قطع النظر عما في الذهن من هذه
النسبة لابد وان يكون بينهما في الواقع نسبة ثبوتية او سلبية فهذه النسبة في الواقع هي متعلق هذه النسبة
الذهنية وهي الخارج بالنظر اليها بخلاف الانشاء فانه لا خارج له يقصد به الاخبار عنه وسيأتي لهذا تتمة ان شاء الله

قال فان حكم فيها باثبات امر لاخر فحملية والا فشرطية اقول القضية تنقسم بالقسمة الاولى الى حملية وشرطية لانه
ان حكم فيها باثبات امر لامر او نفيه عنه فهي حملية كزيد قائم وزيد ليس بقائم والا فشرطية ثم ان موضوع الحملية
ان كان مشخصا بالتشخصات الخارجية كزيد فهي شخصية وان كان كليا فاما ان يكون الحكم فيها على الطبيعة باعتبار
تحققها في ضمن الافراد كلا او بعضا او يكون الحكم فيها على الطبيعة من حيث هي فان كان الثاني فطبيعية لان
الحكم فيها على نفس الطبيعة نحو الانسان نوع وقيل مثل هذه القضية تسمى عامة لان المحكوم عليه فيها الطبيعة بقيد
العموم لا الطبيعة مطلقا ولا مناقشة في اختيار احد الاصطلاحين وان كان الاول فاما ان يكون الافراد فيها
بينت كلا او بعضا او لا فان بينت كذلك فهي المحصورة والبيان اما بالكل فكلية او بالبعض فجزئية وان لم يبين فهي
المهملة فالمتحقق في المهملة الجزئية لتحققها سواء اريد بها الكل او البعض بخلاف الكلية فانها ليست كذلك
وسميت مهملة لاهمال السور فيها عند ارادة الجزئية لتحققها من غير حاجة اليه قال مد ظله وان صرح بكيفية
النسبة فموجهة بسيطة او مركبة اقول كل قضية فان لنسبة المحمول الى الموضوع فيها كيفية في نفس الامر كالضرورة
او الدوام وغيرهما وتلك الكيفية الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية واللفظ الدال عليها او حكم العقل
بانها كذا تسمى جهة القضية فمتى صرح بتلك الكيفية فالقضية موجهة لاشتمالها على ذكر الجهة نحو كل انسان
حيوان بالضرورة ثم ان الموجهة قسمان بسيط وهي ما لم تشتمل حكمين مختلفين بالايجاب والسلب كالمثال فان معناه
ليس الا ايجاب الحيوانية للانسان ونحو لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة فان معناه ليس الا سلب الحجرية عنه ومركبة
وهي ما اشتملت على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب كقولنا كل انسان كاتب لا دائما فان معناه ايجاب
الكتابة للانسان وسلبها عنه بالفعل فالمركبة هي ما اشتمل معناها على حكمين مختلفين لا ان يكون لفظها
كذلك فيدخل نحو الانسان كاتب بالامكان الخاص لتركبها من امكانين عامين وتمام ذلك يطلب من فنه قال
والجزء الاول في الشرطية مقدم وثانيهما تال اقول الشرطية على ما عرف بعضهم انها قضية تنحل بطرفيها الى قضيتين واعترض
عليه بان الانحلال عليه لا يكون الا لما منه التركيب وطرفا الشرطية ليستا قضيتين بالفعل لعدم
احتمالهما الصدق والكذب حال الارتباط وقد يجاب عنه بان طرفيها بعد الانحلال قضيتان مشتملتان
على الحكم وان كانا بعد التركيب ليسا بقضيتين نظرا الى طرفان والفاء مانعين عن تمام الحكم والسكوت فاذا حذف
ان والفاء عنهما وعاد الطرفان الى ما كانا عليه من كونهما قضيتين وذلك بمجرد زوال المانع لا بزيادة شيء
اخر فما منه التركيب بعد الانحلال قضيتان بالفعل مشتمل كل منهما على حكم تام بسبب زوال المانع من غير اعتبار
شيء اخر فيصح ان طرفي الشرطية ليستا قضيتين بالفعل لكنهما تنحل الى قضيتين فان قيل اداة الشرط
انما اخرجت الشرط عن كونه قضية اما الجزاء فهو باق على الخبرية واحتمال الصدق والكذب غاية انه

بدل طرفان

قيد الشرط

قيد الشرط كسائر القضايا المقيدة بحال وظرف قلنا هذا عند اهل العربية فان الشرط عندهم قيد للجزاء والا عمّا
يكون الجملة خبرا او انشاء انما هو بالنظر الى الجزاء واما عند المنطقيين فقد خرج كل من الشرط والجزاء عن كونهما
قضيتين واستقل الحكم التام الى اتصال هذا بذلك او انفصاله عنه هذا وفي اصل الجواب تامل اذا عرفت
هذا فنقول الجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما لتقدمه في الذكر غالبا واما الثاني تاليا لتلوه اياه وانما
قيدنا الاول بكونه غالبا لانه قد يتأخر عنه كما في قولنا النهار موجود ان كانت الشمس طالعة ثم الشرطية اما
متصلة او منفصلة لانها ان حكم فيها بتعليق نسبة على اخرى فمتصلة او بالتنافي بين الجزئين فمنفصلة والاولى
اما لزومية وهي التي يصدق التالي فيها على تقدير المقدم لعلاقة بينهما توجب ذلك كالعلية والمعلولية
والتضايف والاول اما ان يكون المقدم علة للتالي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او يكون
التالي علة للمقدم كقولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة والثاني يتحقق بكونهما معلولي علة واحدة
كقولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء والثالث يتحقق حيث يكون كل من الامرين بحيث يلزم من تعقل
احدهما تعقل الاخر كقولنا ان كان زيد ابا لعمرو فعمرو ابن له وهذا في اللزوم من الطرفين واما في مجرد اللزوم
فيكفي مجرد الاضافة واما الاتفاقية وهي التي يحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة
بل بمجرد موافقتهما على الصدق كقولنا كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وقد يطلق على ما هو اعم من
ذلك كقولنا ان كان الخلاء موجودا فالانسان ناطق اذ يكفي فيها صدق التالي فقط لكن يعتبر فيها عدم
منافاة صدق التالي لصدق المقدم والا لم تصدق اتفاقية كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق
هذا كله في الموجبات واما السوالب فالمراد بالسالبة اللزومية ما حكم فيها بسلب لزوم الصدق وبالسالبة
الاتفاقية ما حكم فيها بسلب الاتفاق في الصدق الثانية اي المنفصلة اما حقيقية وهي التي يحكم فيها
بالتنافي بين جزئيها في الصدق والكذب معا وتسمى حقيقة الانفصال كقولنا اما ان يكون هذا العدد
زوجا او فردا واما مانعة الجمع فقط وهي التي حكم فيها بتنافي الجزئين في الصدق فقط اي من غير ان
يتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما عليه كقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا واما مانعة الخلو
وهي التي حكم فيها بتنافي الجزئين في الكذب فقط اي من غير تناف في الصدق كقولنا اما ان يكون
زيد في البحر او لا يغرق والاخيرتان قد تطلقان على ما هو اعم من الاولى فيراد بمانعة الجمع ما حكم فيها بالتنافي في
الصدق مطلقا سواء حصل التنافي في الكذب ام لا وبمانعة الخلو ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا سواء حصل
تناف في الصدق ام لا هذا كله في الموجبة واما السالبة فان حكم بسلب التنافي بين الجزئين في الصدق والكذب
فهي السالبة الحقيقية او بسلبه في الصدق فقط فالسالبة المانعة الجمع او بسلبه في الكذب فقط فالسالبة

المانعة الخلو وتسمية السوالب بهذه الاسماء على التشبيه بالموجبات في الاطراف والا فمعنى الانفصال ومعنى
الجمع والخلو غير ظاهر فيها كما لا يخفى قال البرهان ان خلا عن ذكر لازم ونقيضه فاقتراني حملي او شرطي والا
فاستثنائي اقول هذا شروع في بيان صورة البرهان والمناسب تقديم بيان مادته وكانه لما علم انه لم يتعرض له
اذ معلوم ان البرهان لا يتركب الا من المقدمات القطعية التي يجب انتهاؤها الى الضروريات بخلاف الصورة
فانها محتاجة الى البيان فالبرهان ان خلا عن ذكر لازم ونقيضه اي لم يكن لازم ونقيضه اي لم يكن لازم او نقيضه
مذكورا فيه بالفعل فهو اقتراني والمراد من عدم ذكره بالفعل ان لا يكون طرفاه على الترتيب مذكورين بالفعل
وان كانا مذكورين فيه بوجه اخر والاقتراني قسمان حملي ان تركب من الحمليات كقولنا العالم متغير
وكل متغير حادث وشرطي ان يتركب من الشرطيات المتصلة او المنفصلة والا اي وان كان اللازم
او نقيضه مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي والمراد من ذكره بالفعل على قياس ما عرفت ان يكون
طرفاه على الترتيب مذكورين لا ان يكون اللازم نفسه او نقيضه مذكورا لانهما قضيتان والمذكور
جزء قضية قال ومبتدأ المطلوب في الحملي موضوع واصغر وذاته اقول مبتدأ المطلوب في القياس الحملي يسمى
موضوعا ويسمى ايضا اصغر والمقدمة المشتملة عليه تسمى صغرى وخبره فيه يسمى محمولا ويسمى ايضا اكبر والمقدمة
المشتملة عليه تسمى كبرى والمكرر في المقدمتين يسمى اوسط وقوله وذاته اي صاحبته على ان ذات فيه
مؤنث ذو واضافتها الى الضمير بناء على الشهرة حتى نقل بعضهم الجواز وفي حاشية الفردي مقدمتي الحملي
الحملي عند كل قوم اسم فالمنطقيون يسمونها موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة والفقهاء محكوما
به ومحكوما عليه والنحاة مبتدأ وخبرا ولا يرد على المتكلمين الكاتب انسان لان المراد بالمحكوم عليه
ما صدق وبالمحكوم به المفهوم نعم كلام النحاة غير شامل لنحو قام زيد فلذلك عبر بعضهم بالمسند
اليه والمسند وما يقال من ان المبتدأ والمسند اليه عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين فيندفع
بان المحكوم عليه في الحقيقة ما اضيف اليه السور انتهى ولا يذهب عليك ان التسمية ليست مخصوصة
بمفردي مقدمتي البرهان بل جارية في جميع القضايا الحملية ثم انه لو جعل مكان المبتدأ المسند اليه بان
يقول والمسند اليه في المط الحملي موضوع الى اخره لكان اشمل حيث ان المسند اليه في الحملي قد يكون
غير مبتدأ كما في نحو شيء من الفرس من الشكل الثاني اللهم الا ان يريد بيان هيئة الشكل الاول فقط
لارتداد الباقي اليه فتأمل قال وقد يستدل على المط بابطال نقيضه او بتحقق ملزوم حقيقة اقول
الدليل قد يقوم على المطلوب ابتداء فيدل عليه بعينه كما في بعض القياس المستقيم وقد يقوم عليه بواسطة
كان يقوم عليه بواسطة على ابطال نقيضه ولا فيلزم من ذلك صدق المط كما في قياس الخلف او يقوم

على تحقق امر ملزوم لحقيقة المط اعني ما يكون عكسه ويلزم منه صدق المطابقة وذلك كما في رد الاشكال الى
الاول الى معرفة العكس وهذا هو السبب الداعي للاصوليين الى ان يبحثوا عن التناقض والعكوس قال
مد ظله فالنقيضان قضيتان ايتهما صدقت كذبت اختها وبالعكس اقول النقيضان قضيتان ايتهما
صدقت كذبت اختها وبالعكس اي ايتهما كذبت صدقت اختها والمعنى ان صدق كل هو بنفسه منشأ الكذب
الاخرى وكذب كل هو بنفسه منشأ الصدق الاخرى وهذا التعريف جامع مانع من غير زيادة قيد الذات ولا
قيد الاختلاف بالايجاب والسلب ولا جعل قولنا وبالعكس من تتمة التعريف اما الاول فلانهم قصدوا بزيادة
قيد الذات خروج القضيتين اللتين اشتملت احداهما على ايجاب احد المتساويين والاخرى على سلب
الاخر نحو زيد انسان زيد ليس بناطق ومثل هذا خارج عن تعريفنا لان كذب احدهما لم ينشأ من صدق الاخرى
بل الصدق نقيضها اعني زيد ناطق واما الثاني فلانهم قصدوا بزيادة قيد الاختلاف بالايجاب والسلب
خروج نحو هذا زوج هذا فرد وهذا شجر هذا حجر وهو خارج عن تعريفنا فان صدق كل ليس منشأ الكذب الاخرى
بل هو مع استلزامه لنقيضها واما الثالث فلانهم قصدوا بجعله من تتمة التعريف خروج الحمليتين نحو كل حيوان
انسان لا شيء من الحيوان بانسان وهو خارج عن تعريفنا ايضا فان صدق كل ليس بنفسه منشأ الكذب الاخرى
بل هو مع استلزامه لصدق نقيضها فلا حاجة الى جعل قيد وبالعكس من تتمة التعريف كما زعموه فاذن
هو في كلامنا تعريف اخر بعكس الاول اذا عرفت هذا فنقول لا بد في تحقق التناقض بين القضيتين
من حصول ثمان وحدات وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الشرط ووحدة الكل والجزء ووحدة
الزمان ووحدة المكان ووحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل فلو اختلف احدى القضيتين بانتفاء
احدى الوحدات لم يتحقق التناقض لانه يصدق عند اختلاف الموضوع زيد كاتب عمرو ليس بكاتب وفي
المحمول زيد شاعر زيد ليس بكاتب وقس على ذلك باقي الوحدات ثم ان بعضهم ارادوا على ذلك وحدة
الالة وبعضهم ارجع جميع الوحدات الى وحدة الموضوع والمحمول ولا فائدة مهمة في تحقيق ذلك بل
اللازم بيان ان التناقض ان كان بين القضيتين الشخصيتين كفى في تحقيقه مع الاختلاف بالايجاب
والسلب الوحدات المذكورة وان كان غيرهما من القضايا المحصورة اشترط مع ذلك اختلافهما
بالكمية اي الكلية والجزئية لان الكليتين قد يكذبان معا نحو كل حيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتين
قد يصدقان نحو بعض الحيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان فلا بد من اختلافهما بذلك لتحقق التناقض فنقيض
الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان سالبة جزئية نحو بعض الانسان ليس بحيوان ونقيض الموجبة الجزئية نحو
بعض الانسان حيوان سالبة كلية نحو لا شيء من الانسان بحيوان لا يقال الاختلاف بالكمية مخل بوحدة

في المستوى مثلا عكس نقيض كل انسان حيوان كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وهذا التعريف للقدماء
من المنطقيين وهو المستعمل في العلوم فلذا اختاره على تعريف المتأخرين وهو جعل نقيض الثاني اولا
وعين الاول ثانيا مع الاختلاف في الكيف فعكس نقيض كل انسان حيوان على هذا لا شيء مما ليس بحيوان
بانسان ووجه عدول المتأخرين عن التعريف الاول انه بناء عليه لا يستقيم عكس الموجبة الكلية كنفسها
وبيان ذلك ان المتقدمين استدلوا على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بانه اذا صدق كل ج ب صدق
كل ما ليس ب ليس ج والا لصدق بعض ما ليس ب ج وينعكس الى بعض ج ليس ب وقد كان كل ج ب هذا خلف
واجاب المتأخرون بانا لا نسلم انه لو لم يصدق كل ما ليس ب ليس ج لصدق بعض ما ليس ب ج انما الصادق
ج ليس بعض ما ليس ب ليس ج وهو سالبة معدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة المحمول اعني بعض ما ليس ب
ج والعام لا يستلزم الخاص فهذا هو الداعي للمتأخرين الى تغيير التعريف وللقدماء جواب عن هذا وهو ان يراد بنقيض
الطرفين ما هو بمعنى السلب لا العدول والموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة فكل ما ليس ب ليس ج سالبة
الطرفين في حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع فاذا لم يصدق صدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج
فكان معناه سلب ج عن بعض ما صدق عليه سلب ب فلا بد ان يصدق على ذلك البعض المسلوب عنه ب ج ويتم الدليل
لان السالبة المحمول ليست اعم من الموجبة المحصلة بل مساوية لها وهذا مجمل الجواب وان اردت التفصيل فعليك
بشرح المطالع اذا عرفت هذا فنقول حكم السوالب هنا حكم الموجبات في المستوي بمعنى انعكاس السالبة الكلية اذ الجزئية
سالبة جزئية مثلا اذا قلنا لا شيء من الانسان بحجر كان عكسه ليس بعض ما ليس بحجر ليس بانسان او بعض الحيوان
ليس بانسان كان عكسه ليس بعض ما ليس بانسان ليس بحيوان وبالعكس اي حكم الموجبات هنالك فكما ان السالبة
الكلية في ذلك العكس ينعكس كنفسها كذلك الموجبة الكلية بهذا العكس ينعكس كنفسها مثلا كل انسان حيوان
تنعكس الى كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وكما ان السالبة الجزئية في المستوى لا عكس لها كذلك الموجبة الجزئية
بهذا العكس لها اذ يصدق بعض الانسان لا حيوان والكلام في الموجبات والسوالب الموجهات والاعتراض عليه
قد تقدم الاشارة اليه مع جوابه قال هيئة وقوع الوسط عند الحدين شكل اقول هذا شروع في بيان الاشكال
الاربع مع شرائطها المعتبرة والشكل هو الهيئة الحاصلة من وقوع الاوسط عند الحدين اعني الاكبر والاصغر ولا
يخ من ان يكون الوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او عكس الاول فان
كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول قدم في البحث لانه ابين الاشكال وانتاج ضروبه
للمطلوب لا يحتاج الى بيان وقدم الثاني على الثالث لمشاركته الاول في اشرف مقدمتيه وهي الصغرى المشتملة على
موضوع والثالث على الرابع لمشاركته في المقدمة الاخرى والرابع لما كان بعيدا عن جعله اخيرا ولما كانت

الموضوع اذ موضوع في احدهما بعض الافراد وفي الاخرى كلها فلم يكن فيهما واحدا لانا نقول المعتبر في وحدة الموضوع
وحدة الوصف العنواني وهو لا ينافي الاختلاف بالكمية هذا وفي عبارة الكتاب مناقشة فانها تشعر بعدم اشتراط
الاختلاف كيفا في تناقض الشخصيتين وهو غير صحيح لانه شرط مطلقا كما عرفت وانه لم يتعرض للشرائط الموجهات لانه لم يتوجه
للبحث عنها اساسا قال مد ظله وعكس القضية تبديل طرفيها الى اخر اقول عكس القضية في الاصطلاح عبارة عن تبديل
طرفيها اي جعل الموضوع او المقدم في موضع المحمول او التالي مع بقاء الصدق اي بحيث يكون الحاصل من التبديل
صادقا كالاصل ولا يكفي ان يكون العكس كاذبا ايضا نحو كل انسان فرس عكسه بعض الفرس انسان وحاصله
ان يكون صدق الحاصل من التبديل لازما لصدق الاصل لا يتخلف عنه ومع بقاء الكيف اي الايجاب والسلب
بمعنى ان الاصل ان كان موجبا كان الحاصل من التبديل كذلك وان كان سالبا كان كذلك وهذا التعريف شامل
العكس الحمليات والشرطيات معا وقد يطلق العكس على معنى اخر وهو نفس القضية الحاصلة بعد التبديل
كالنسخ والخلق وبهذا الاعتبار جرى قول المص فعكس الموجبتين جزئية الخ فاندفع ما يقال ان العكس بالمعنى
المتقدم لا يصدق على ما ذكره هنا فلا يكون جامعا اذا تقرر هذا فنقول عكس الموجبتين اي الكلية و
الجزئية موجبة جزئية لا الموجبة كلية لان المحمول والتالي فيهما قد يكون اعم من الموضوع والمقدم فلو انعكسا كليا
لزم صدق الخاص على كل افراد العام وهو باطل ولا يرد نحو كل انسان ناطق انسان لخصوص المادة وتخلفه
في غيرها كما ذكرنا فانه منطبق جميع المواد وعكس السالبة الكلية سالبة كلية فلا شيء من الانسان بحجر
ينعكس الى لا شيء من الحجر بانسان والا لصدق نقيضها وهو بعض الحجر انسان ويلزم من انضمامه الى الاصل
سلب الانسان عن نفسه هذا خلف اما السالبة الجزئية فلا تنعكس اصلا لا كلية ولا جزئية لان الموضوع
او المقدم فيها قد يكون عاما فلو انعكست لزم سلب العام عن الخاص او انفكاك الملزوم عن اللازم لا يقال
الحكم بانعكاس الموجبتين لا يصح على اطلاقه فان الموجبتين الممكنتين لا تنعكسان على المشهور لان
اعتبار الاتصاف بالوصف العنواني بالفعل لا بالامكان وح لا ينعكسان وكذا الحكم بانعكاس السالبة الكلية كنفسها
على اطلاقه غير صحيح لان السوالب السبع الكلية التي اخصها الوقتية غير منعكسة اصلا وكذا الحكم بعدم انعكاس
السالبة الجزئية لا يستقيم على اطلاقه لانها اذا كانت احدى الخاصتين انعكست عرفية خاصة لانا نقول
عدم التعرض لاحكام الموجهات يدفع ما ذكرتم والحكم بانعكاس الموجبتين والسالبة الكلية بناء على الاكثر
وكذا الحكم بعدم عكس السالبة الجزئية لانه الاكثر وتمام تحقيق ذلك موكول الى فنه قال مد ظله وعكس
النقيض تبديل نقيضي طرفيها مع بقائها اقول هذا نوع اخر من العكس يسمى عكس النقيض وهو تبديل
نقيضي الطرفين اي جعل نقيض الجزء الاول ثانيا ونقيض الثاني اولا مع بقاء الصدق والكيف على ما عرفت

الضروب المحتملة في كل واحد من هذه الاشكال الاربعة اربعة باعتبار المقدمتين التي كل واحدة منها احد الاربع ترتقي
الى ستة عشر ضربا حاصلة من ضرب اربع الصغرى في اربع الكبرى وكان بعضها غير منتج حاول بيان الشروط المعتبرة
في كل شكل ليتبين بذلك المنتج من غيره فالشكل الاول يعتبر فيه امران احدهما ايجاب الصغرى وانما اعتبر لتكون الحد
الاوسط ويكون الحكم الثابت له متعديا الى الاصغر فيتلاقى الطرفان بيان ذلك ان الحكم في الكبرى لما كان على ما ثبت له
الاوسط وانتسب اليه ايجابا اذ موضوع القضية ما ثبت له الوصف العنواني لان عقد الوضع ايجابي قطعا فلو كانت
الصغرى سالبة كان الاوسط مسلوبا عن الصغرى فلا يتلاقى الطرفان لان ما ثبت له الاوسط غير ما سلب عنه فلا
يندرج تحته فلا يكون الحكم الثابت للاوسط ثابتا للاصغر الثاني كلية الكبرى وانما اعتبر ذلك ليعلم اندراج الاصغر
تحت الاوسط فيثبت له الاكبر بخلاف ما لو كانت جزئية فانه يجوز ان يكون الاوسط اعم من الاصغر بان يكون بعض
افراده غير الاصغر فلا يندرج تحت الحكم الثابت له لجواز كون الحكم بالنظر الى البعض الاخر فلا انتاج اذا عرفت هذا
فاعلم انه بالشرط الاول سقط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران الصغرى السالبة كلية او جزئية مع الكبرى التي
هي احدى الاربع وبالشرط الثاني سقط اربعة ضروب حاصلة من اقتران الكبرى الجزئية سالبة او موجبة مع
الصغرى احدى الموجبتين فبقي الضروب المنتجة في هذا الشكل اربعة والنتائج فيها المحصورات الاربع اشار المص
الى اثنين منها بقوله فموجبتاه اي الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع موجبة وهي الكبرى الكلية وانما حملناها
على الكلية بملاحظة الشرط السابق تنتج موجبتها اي موجبتي الاربع اعني الكلية والجزئية فالاول نحو كل وضوء عبادة
وكل عبادة بنية فكل وضوء بنية والثاني نحو بعض الدجاج حلال وكل حلال حرام فبعض الدجاج حرام وهذان
ضربان من ضروب هذا الشكل الاول منهما الضرب الاول والثاني الضرب الثالث منه واشار الى الاخرين بقوله ومع
سالبة وهو عطف على موجبة والمراد موجبتاه اي الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع سالبة هي الكبرى الكلية
المعرفة ينتج سالبتي الاربع الكلية والجزئية فالاول نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة بغير نية فلا شيء
من الوضوء بغير نية والثاني نحو بعض البالغين سفيه ولا شيء من السفيه بمضي تصرفه فبعض البالغين ليس
بمضي تصرفه وهذان ضربان اخران من ضروبه الاول منهما الضرب الثاني منه والثاني الضرب الرابع فظهر من
ان هذا الشكل ينتج المطالب الاربع واما غيره من الاشكال فلا ينتج الموجبة الكلية كما سيجيء فكان مختصا من
بينها بانتاج الموجبة الكلية واعلم ان انتاج ضروب هذا الشكل المطلوب بين لا يحتاج الى دليل يدل عليه بخلاف
الاشكال الباقية فان انتاجها انما يكون بارجاعها اليه قال مد ظله وما هو محمولهما الثاني وشرطه اختلافهما
كيفا وكلية كبراه اقول اذا كان الاوسط محمولا في المقدمتين الصغرى والكبرى فالهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمتين
هي الشكل الثاني ويشترط في انتاجه امران الاول اختلاف مقدمتيه في الكيف اي الايجاب والسلب والثاني

اشترط ذلك

اشترط ذلك لان انتاجه لا يكون الا برده الى الشكل الاول ولما كان مخالفة للاول في الكبرى كان رجوعه اليه
يتحقق بعكس احدى مقدمتيه لتجعل كبرى فلو كانت مقدمتاه موجبتين كان عكس ما يعكس منهما جزئية وهي لا
تصلح كبرى في الشكل الاول ولو كانتا سالبتين كان ما يعكس منهما سالبة ايضا فلا يرجع الى الاول اذ الصغرى
ح سالبة وقد عرفت اشتراط ايجابها فيه الشرط الثاني كلية كبراه وانما اشترط ذلك لانها ان كانت هي
التي تنعكس فاشتراط كليتها واضح لان الجزئية عكسها جزئية وهي لا تصلح كبرى الاول وان لم تكن التي تنعكس
بل كان المنعكس الصغرى فح لو عكسها وجعلت كبرى هذا صغرى الاول فلا بد ان تكون النتيجة مما يصح عكسها
لان عكسها هو المط والنتيجة ح سالبة جزئية وهي لا تنعكس على ما عرفت سابقا وما ذكرناه يظهر ان
النتيجة في هذا الشكل لا تكون الا سالبة لان انتاجه انما يكون بالرد الى الاول وهو انما يكون بعكس احدى
مقدمتيه وجعلها الكبرى للاول فلا بد من ان يكون سالبة كلية لتنعكس كك فيكون القياس المنتظم على
هيئة الشكل الاول بعد الرد اليه كبراه سالبة كلية وما هو كك لا ينتج الا سالبة وهي اما عين النتيجة
او عكسها السالبة وايا ما كان فالنتيجة سالبة اذا عرفت هذا فالضروب المنتجة في هذا الشكل اربعة كالاول
لانه بالشرط الاول سقط ثمانية حاصلة من اقتران الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع الكبرى الموجبة كلية
او جزئية والصغرى السالبة كلية وجزئية مع الكبرى السالبة كلية او جزئية وبالشرط الثاني سقط
اربعة ضروب حاصلة من اقتران الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع الكبرى السالبة جزئية ومن اقتران
الصغرى السالبة كلية او جزئية مع الكبرى موجبة جزئية فبقي بعد ذلك اربعة ضروب اشار
المص الى اثنين منها بقوله فكلياه كلية اي الصغرى الكلية موجبة او سالبة مع الكبرى الكلية سالبة
او موجبة ينتجان كلية سالبة وهذان الضربان هما الاول والثاني من هذا الشكل فالاول نحو كل غائب
مجهول الصفة ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول الصفة فلا شيء من الغائب يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى
فيرد الى الاول منتجا المط والثاني نحو لا شيء من الحلال بمزيل العقل وكل مسكر مزيل العقل فلا شيء من
الحلال بمسكر وبيانه بعكس الصغرى وجعلها الكبرى فيرد الى الاول منتجا العكس المطلوب فتنعكس النتيجة
اليه واشار الى الاخيرين منها بقوله ومختلفاه جزئية اي الكبرى الكلية سالبة او موجبة مع الصغرى
الجزئية موجبة او سالبة ينتجان سالبة جزئية وهو اشارة الى الضرب الثالث والرابع من هذا الشكل
فالثالث كون الكبرى سالبة كلية والصغرى موجبة جزئية والنتيجة سالبة جزئية نحو بعض الغائب
مجهول ولا شيء من صحيح البيع بمجهول فبعض الغائب ليس بصحيح البيع وبيانه بعكس الكبرى
كالاول والرابع هو كون الكبرى موجبة كلية والصغرى سالبة جزئية والنتيجة سالبة جزئية

نحو بعض الدجاج ليس بحرام وكل حلال حرام فبعض الدجاج ليس بحلال وبيانه بعكس الكبرى عكس النقيض
ليرجع الى كل ما ليس بحرام ليس بحلال وينتج المطلوب واما الصغرى فلا بد من ردها موجبة سالبة المحمول لتنتج
صغرى الاول قال مد ظله وما هو موضوعهما الثالث وشرطه ايجاب صغراه وكلية احديهما ولا ينتج الا جزئية
اقول الوسط المكرر في المقدمتين اذا كان موضوعا فيهما فتلك الهيئة الحاصلة هي الشكل الثالث ويشترط
فيه امران الاول ايجاب الصغرى وانما اشترط ذلك لان انتاجه لا يكون الا بالرد الى الاول ولما كان الرد الى الاول
انما يكون بعكس احدى مقدمتيه وجعلها صغرى لو عكسنا اياهما في الكبرى والصغرى السالبة عكسها سالبة وهي
مما لا يقع صغرى الاول والموجبة عكسها جزئية فاذا جعلت صغرى الاول والصغرى التي هي سالبة فرضا
اذا جعلت كبرى الاول انتج سالبة جزئية فلا بد من عكس النتيجة ليلزم المط وهي لا تنعكس الشرط الثاني كلية
احدى مقدمتيه وانما اشترط ذلك لان انتاجه لما كان بالرجوع الى الاول وكبرى الاول كلية فلو كانتا جزئيتين
لا يصح شيء من المقدمتين لكبروية لا نفسها ولا بعد عكسها لان عكس الجزئية جزئية ومن هنا يظهر ان هذا
الشكل لا ينتج الا جزئية لانه لما كان رده الى الاول بعكس احدى مقدمتيه وجعلها صغرى له مع وجوب كون صغرى
الاول موجبة فيكون العكس موجبة وعكس الموجبة جزئية والقياس المشتمل على الصغرى الجزئية لا يكون
نتيجته الا جزئية اذا عرفت هذا فالضروب المنتجة في هذا الشكل ستة لانه بالشرط الاول سقط ثمانية ضروب
حاصلة من اقتران الصغرى السالبة كلية او جزئية مع الكبرى احدى الاربع وبالشرط الثاني سقط اثنان
حاصلان من اقتران الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الجزئية موجبة او سالبة فبقي ستة ضروب
اشار الاستاد المص الى ثلثة منها بقوله فموجبتاه اي الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع موجبة كلية هي الكبرى
وبالعكس اي موجبة كلية هي صغرى مع موجبتين كلية وجزئية كبرى ينتج موجبة جزئية فالاول موجبة
كلية صغرى مع موجبة كلية كبرى نحو كل مسكر حرام وكل مسكر مزيل العقل فبعض الحرام مزيل العقل وبيانه
بعكس الصغرى ليرجع الى الاول منتجا المط وهذا هو الضرب الاول منه والثاني موجبة جزئية صغرى مع موجبة
كلية كبرى نحو بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وبيانه بعكس الصغرى
كما قبله وهذا هو الضرب الثالث منه والثالث موجبة كلية صغرى مع موجبة جزئية كبرى نحو كل مسكر مزيل
للعقل وبعض المسكر حرام فبعض المزيل للعقل حرام وبيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى لينتج عكس المط
وينعكس اليه وهذا هو الضرب الخامس منه واعلم ان قول المص وبالعكس لينتج منه ضرب حد فقط وهو ما اذا
كانت الصغرى موجبة كلية والكبرى موجبة جزئية واما الضرب الاخر وهو ما اذا كانت الصغرى موجبة
كلية والكبرى موجبة كلية ايض فعلم حاله من قوله فموجبتان مع موجبة كلية فلذا حكمنا بان المجموع اشار

الى ثلثة ضروب

الى ثلثة ضروب واشار الاستاد مد ظله الى ثلاثة الاخر بقوله ومع سالبة وهو معطوف على ما قبله فهو في تقدير
وموجبتاه اي الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع سالبة كلية او جزئية هي كبرى ينتج سالبة جزئية لكن سقط
من هذه الاربعة واحد وهو ما اذا كان الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة جزئية باشتراط الكلية
في احديهما فبقي ثلثة فالاول موجبة كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو كل بر مقتات وكل بر لا يبع
بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه كالاول وهذا هو الضرب الثاني
من هذا الشكل والثاني موجبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو بعض الحلال دجاج ولا شيء من الحلال بمباح الاكل
فبعض الدجاج ليس بمباح الاكل وبيانه كالاول ايض وهذا هو الضرب الرابع من ضروبه والثالث موجبة كلية صغرى
مع سالبة جزئية كبرى نحو كل من يصح بيعه يصح تصرفه وبعض من يصح بيعه ليس بسفيه فبعض من يصح
تصرفه ليس بسفيه وان يجعل الكبرى موجبة سالبة المحمول لتنعكس الى موجبة سالبة الموضوع وتجعل صغرى
الاول والصغرى كبراه فينتج عكس المط وتنعكس اليه وهذا الضرب السادس من هذا الشكل قال مد ظله
وعكس الاول الرابع وشرطه ايجابهما مع كلية صغراه واختلافهما مع كلية احديهما ولا ينتج سوى احدى الاربع
الكلية معهما موجبتها وسالبتها وسالبة الكلية مع اوليها سالبة كلية او جزئية لجزئيتها مع اختلافهما
كليا اقول عكس الشكل الاول اي ما كان الوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى هو الشكل الرابع
ويشترط في انتاجه احد امرين اما ايجاب مقدمتيه مع كلية الصغرى او اختلافهما في الايجاب والسلب مع
كلية احديهما وانما اشترط ذلك لانه لو انتفى ذلك لحصل احد ثلثة امور اما ايجاب مقدمتيه والصغرى
جزئية او سلبيتهما او اختلافهما كيفا مع جزئيتهما وكل منها موجب للاختلاف الموجب لعدم الانتاج اما
الاول فلانه يصدق بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان والحق هنا الايجاب ولو ابدل الكبرى بكل فرس
حيوان كان الحق السلب اما الثاني فلانه يصدق لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس بانسان والحق
السلب ولو ابدل الكبرى بقولنا لا شيء من الناهق بانسان كان الحق الايجاب اما الثالث فلان الموجبة ان كانت
صغرى يصدق بعض الناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق والحق الايجاب ولو ابدلنا الكبرى ببعض
الفرس ليس بناطق كان الحق السلب وان كانت كبرى صدق قولنا بعض الانسان ليس بفرس وبعض
الحيوان انسان والحق الايجاب ولو ابدلناها بقولنا بعض الناطق انسان كان الحق السلب اذا عرفت هذا
فالضروب المنتجة في هذا الشكل ثمانية لانه سقط بذلك الشرط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران الصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة كلية او جزئية ومن اقتران الصغرى السالبة كلية او جزئية
مع الكبرى السالبة كلية او جزئية ومن اقتران الصغرى موجبة جزئية مع الكبرى سالبة جزئية وبالعكس

ثمانية ضروب هي المنتجة في الشكل اشار الى اربعة منها بقوله فموجبة الكلية اي الصغرى الموجبة الكلية مع اي مع
الاربع تنتج موجبتيها اي موجبة الاربع والرابعها الموجبة الجزئية لان هذا الشكل لا ينتج الموجبة الكلية كما عرفت
وسالبتيها اي وسالبة الاربع والرابعها السالبة الجزئية فالاول موجبة كلية صغرى مع موجبة كلية كبرى
ينتج موجبة جزئية نحو كل عبادة مفتقرة الى النية وكل وضوء عبادة فبعض المفتقر الى النية وضوء وبيانه بعكس
الترتيب ليرتد الى الاول منتجا موجبة كلية عكسها المط وهذا هو الضرب الاول من ضروبه الثاني موجبة كلية صغرى
مع موجبة جزئية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل وضوء عبادة وبعض المفتقر الى النية وضوء فبعض العبادة
مفتقرة الى النية والبيان كالاول وهذا الثاني من ضروبه الثالث موجبة كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى
ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء وبيانه
بعكس المقدمتين وهذا هو الضرب الرابع من ضروبه الرابع موجبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى ينتج سالبة
جزئية نحو كل مسكر ناقض وبعض الحلال ليس بمسكر فبعض الناقض ليس بحلال وبيانه بعكس الكبرى ليرجع الثالث
وقد عرفت حكمه وهذا هو الضرب السابع من ضروبه واشار مد ظله الى ضربين اخرين بقوله وسالبة الكلية
اي الصغرى السالبة الكلية مع اولى الاربع والمراد مع الكبرى حال كونها اولى الاربع اعني الموجبة الكلية والجزئية
سالبة كلية او جزئية اي ينتج سالبة كلية او جزئية فالاول سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى تنتج
سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة بمستغنية عن النية وكل وضوء عبادة فلا شيء من المستغني عن النية بوضوء
وبيانه بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ليرجع الى المط وهو هذا الضرب الثالث من ضروبه الثاني سالبة كلية صغرى
وموجبة جزئية كبرى نحو لا شيء من السفيه بممضي تصرفه وبعض البالغين سفيه فبعض الممضي تصرفه ليس
بسفيه وبيانه بعكس الترتيب الى الاول ثم عكس النتيجة ليرجع الى المط وهذا هو الضرب الثاني من ضروبه واشار
مد ظله الى الضربين الباقيين بقوله بجزئية اي تكون النتيجة في القسمين المتقدمين سالبة كلية وتكون
سالبة جزئية كما تكون سالبة جزئية مع جزئية فيما اذا كانت الصغرى جزئية موجبة او جزئية سالبة مع
خلافها كلية اي الكبرى الكلية السالبة او الكبرى الكلية الموجبة والمراد بالخلاف كليا الخلاف بالايجاب
والسلب في الكلية والجزئية فالاول موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض
الممنوع من التصرف بالغ ولا شيء من العاقل بممنوع التصرف فبعض العاقل ليس بعاقل وبيانه بعكس المقدمتين بدون
الترتيب وهذا الضرب الخامس من ضروبه الثاني سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
نحو بعض الناقض للطهارة ليس بمزيل للعقل وكل مسكر ناقض للطهارة فبعض المزيل للعقل ليس بمسكر وبيانه
بعكس الصغرى ليرجع الى الثالث وينتج المط وقد عرفته وهذا الضرب السادس من ضروبه هذا وقد اختلف

في ثلاثة ضروب

في ثلاثة ضروب من هذا الشكل وهي السادس والسابع والثامن فالمتقدمون لم يعدوها من الضروب
المنتجة والمتاخرون عدوها منها وهذا المقام لا يليق بنقل ما استدل به الفريقين والحق كونها منتجة
كما اختاره الاستاد المعظم مد ظله وبيانه لك واعلم انك لو نظرت بدقة الى ما شرحنا لك كلام الاستاد المعظم ظهر
لك ما في عبارته التي من الاختصار البالغ المفيد الذي لا يدرك الا بذهن حديد قال مد ظله فصل الاستثنائي
اما متصل فيلزم استثناء مقدمه تاليه والكثير بان ونقيضه نقيضه والكثير بلو اقول لما فرغ من القياس
الاقتراني وشرع في القياس الاستثنائي وهو ضربان لانه ان حكم فيه بتعليق نسبة على اخرى باداة
الشرط فمتصل وان حكم بالتنافي بين الجزئين فمنفصل والمتصل قد عرفت ان الجزء الاول منه تسمى مقدما
والثاني تاليا فنقول الاستثناء فيه اما لعين المقدم واما لنقيض التالي لان استثناء غيرهما لا يلزم منه
شيء فان كان الاستثناء فيه لعين المقدم لزم عين التالي نحو ان كان هذا سفيها فتصرفه غير ممضي لكنه
سفيه فيلزم ان تصرفه غير ممضي لان التالي لازم للمقدم فلو ثبت المقدم مع عدم التالي جامع وجود الملزوم
عدم اللازم فانتفى اللزوم ولا يلزم من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون التالي اعم وتحقق
اللازم الاعم لا يوجب تحقق الملزوم الاخص لجواز تحققه في غيره ثم ان الاكثر استعمال ما يستثنى منه
عين المقدم ان يكون الشرطية مذكورة بلفظة ان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود كما في هذا
حيث انه علق وجود التالي بوجود المقدم وقد تستعمل قليلا فيما استثني فيه نقيض التالي فانها لما
كانت دالة على ارتباط الوجود بالوجود جاز استعمالها في مثل ذلك ايضا ليتوصل باحدهما الى الاخر
بل ينتقل من انتفاء وجود التالي الى انتفاء وجود المقدم وان كان الاستثناء فيه لنقيض التالي
لزم نقيض المقدم نحو لو كان هذا بالغا عاقلا لوجبت عليه الصلوة لكنها لم تجب فيلزم انه ليس بالغا
عاقلا لان التالي لازم للمقدم فلو ارتفع مع وجود الملزوم جامع وجود الملزوم عدم اللازم فانتفى اللزوم
ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي لجواز ان يكون التالي اعم ورفع الملزوم الاخص لا يوجب
رفع اللازم الاعم والاكثر استعمال ما يستثنى فيه نقيض التالي ان تكون الشرطية مذكورة بلفظة لو
فان غالب استعمالها في مقام الاستدلال لارتباط وجود الثاني بوجود الاول مع انتفاء الثاني فيعلم منه
انتفاء الاول وانما قلنا ان غالب استعمالها في ذلك المقام لانها في اللغة موضوعة لتعليق وجود مفقود
للثاني هو انتفاء الاول في نفس الامر من غير ملاحظة ان سبب العلم بانتفاء الاول ماذا بل هما معلومان
للمخاطب من غير استدلال من احدهما على الاخر ثم انها قد يستعمل لمجرد لزوم الجزاء وثبوته في جميع الازمنة
في جميع من غير قصد الى ان يتعلق عدم الملزوم بعدم اللازم او عكسه نحو لو اخفتني لا [illegible] عليك ولو

لم يخف الله لم يعصه والكلام في ذلك يستدعي بسطا لا يليق بالمقام اكثر مما اوردناه قال مد ظله واما
منفصل ويلزم التنافي اما اثباتا ونفيا ففي اثبات كل نقيض الاخر ومن نقيضه عينه او اثباتا فالاولان
او نفيا فالاخيران اقول الاستثنائي منفصل يلزم التنافي بين امرين في الوجود والعدم ليلزم من وجود احدهما
عدم الاخر وبالعكس لانه لو لم يكن بينهما تناف مع انه لا لزوم بينهما اصلا بحاله لا ارجع الى المتصل لكان احدهما لا يستلزم
الاخر اصلا لا من حيث الوجود ولا العدم فلا لزوم فلا استدلال فالتنافي بين الجزئين اما اثباتا ونفيا معا بحيث لا
يمكن الاجتماع فيهما ولا الارتفاع وح يكون للاربع نتائج اثنتان منها باعتبار الاثبات الذي فيه استثناء العين لان
وجود احدهما مستلزم لعدم الاخر ووجود الاخر مستلزم لعدمه ايضا واليه اشار بقوله في اثبات كل نقيض
الاخر واثنتان باعتبار النفي الذي فيه استثناء النقيض لان نقيض احدهما مستلزم لعين الاخر وبالعكس
واليه اشار بقوله ومن نقيضه عينه ومثاله قولك هذا الانسان اما بالغ او صبي لكنه بالغ فليس بصبي فانه
لكنه ليس ببالغ فصبي وان كان التنافي بين الجزئين اثباتا فقط لا نفيا بحيث لا يمكن الاجتماع فيهما ويمكن
الارتفاع لزم القسمان الاولان اي الحاصلان باعتبار الاثبات اي باعتبار استثناء عين كل منهما المستلزم
لنقيض الاخر وهو المراد من قوله فالاولان اي فيلزم الاولان ومثاله قولك هذا الانسان اما سفيه
او يصح تصرفه لكنه يصح تصرفه فليس بسفيه لكنه سفيه فلا يصح تصرفه ولا يكون لزم القسمان الاخيران الحاصلان
باعتبار النفي اي باعتبار استثناء نقيض كل منهما المستلزم لعين الاخر لجواز انتفائهما معا كما في المفلس وان كان
التنافي بين الجزئين نفيا لا اثباتا بان يمتنع ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما لزم القسمان الاخيران الحاصلان
باعتبار النفي اي باعتبار استثناء نقيض كل منهما المستلزم لعين الاخر وهو المراد من قوله فالاخيران اي فيلزم
الاخيران ومثاله قولك هذا اما لا رجل او لا امرأة لكنه ليس بلا رجل فهو لا امرأة لكنه ليس بلا امرأة فهو
لا رجل ولا يلزم فيه القسمان الاولان الحاصلان باعتبار الاثبات اي باعتبار استثناء عين كل منهما المستلزم
لنقيض الاخر لجواز اجتماعهما معا كما في الحجر قال مد ظله ويرد الاقتراني الى الاستثنائي وبالعكس اقول
القياس الاقتراني يمكن رده الى الاستثنائي فالى المتصل وذلك بان يجعل الاوسط ملزوما للمقدم او للط
لازما للتالي ففي قولك الطواف صلوة وكل صلوة بوضوء يرجع الى ان الطواف ان كان صلوة فهو بوضوء
لكنه صلوة والى المنفصل وذلك بان يذكر نقيض الاكبر مع الاوسط ويورد بينهما نقيض الاكبر منافيا للاوسط
ومقابله ففي المثال المذكور نقول الطواف اما صلوة او ليس بوضوء لكنه صلوة فهو ليس بلا وضوء وكذا
يمكن رد القياس الاستثنائي الى الاقتراني اما المتصل فبان يجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويجعل محمول
المقدم ويجعل ذلك كبرى ففي نحو قولك ان كان هذا سفيها كان تصرفه غير ممضي لكنه سفيه يقال هذا

سفيه وكل سفيه تصرفه غير ممضي وفيما استثني فيه نقيض التالي يجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويجعل
نقيض محمول المقدم على نقيض محمول التالي ويجعل كبرى ففي نحو قولك ان كان هذا سفيها كان تصرفه
غير ممضي لكنه ليس تصرفه غير ممضي هذا ليس تصرفه غير ممضي وما ليس تصرفه غير ممضي ليس هذا صبيا
وكلما كان صبيا فليس ببالغ ينتج هذا ليس ببالغ واعتبر مثل هذا في الاقسام الباقية قال المطلب
الثاني في المبادي اللغوية اللغة لفظ وضع لمعنى اقول لما كانت الحاجة الى بيان المبادي اللغوية لهذا الفن
توجب ان يتكلم عليها وعلى افادتها المعاني كما تقدم ان عمدة ما يستمد منه هذا الفن هو العربية فلذلك تراه يتكلم
في تعريف اللغة وطريق ثبوتها واقسامها ونحو ذلك من المباحث المتعلقة بها الاتية ان شاء الله تعالى فاللغة لفظ وضع
لمعنى وهذا التعريف شامل للمفرد والمركب الموضوع بالوضع الشخصي كالاعلام او النوعي كالمشتقات وامثالها
قال مد ظله وطريقها تواتر واحاد اقول طريق معرفة اللغة هو النقل لان كون اللفظ موضوعا لمعنى ما من الممكنات
وهي من حيث هي كذلك لا يستقل بها العقل لتساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فلا بد من انضمام امر اخر اليه
ليجزم باحد طرفيه وهو لا يتصور في اللغات الا النقل ثم النقل يكون بالتواتر المفيد للقطع وبالاحاد المفيد
للظن فاللغات الثابتة بالاول لا يقبل التشكيك اصلا كالارض والسماء والبحر والبر والثابتة بالثاني تقبل
التشكيك كاللغات الغريبة هذا وبعضهم انكر ثبوت اللغات بالتواتر وحكم بانه لا قطع في وضع شيء من
اللغات وذكر في ذلك تشكيكات فقال ان اكثر الالفاظ دورانا على الالسن واستعمالا فيما بين المستعملين
هو لفظ الله تعالى ومع هذا فقد اختلف فيه وفي اشتقاقه وان رواة الوضع معدودون لم يبلغوا
التواتر فلا يحصل الجزم بقولهم وانه يجوز ان يكون نقلوها غلطا لانه عليهم جائز والجواب ان اراد انه
لا قطع في شيء من اللغات الثابتة بالقسم الثاني فذلك حق لا ينافي ما نقوله لانا ندعي الظن فيها ولا
المرجوحة انما ندعي القطع لا الظن وان اراد انه لا قطع في شيء من اللغات مطلقا لعدم التواتر في
شيء منها فلا يخفى ان ذلك سفسطة وقدح في الضروريات لانا نعلم قطعا تواتر نحو السماء والارض وامثاله
ونعلم قطعا انه موضوع لمعناه ثم ان ههنا وجها اخر لمعرفة اللغة وهو استنباط العقل من النقل الى العلم
بالوضع كما يقال ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء ولاي فرد يراد وان الاستثناء لاخراج ما لولاه
لدخل فيعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين ان الجمع المحلى باللام يجوز ان يخرج منه اي فرد او افراد يراد
وبضميمة حكم العقل بانه لو لم يكن متناولا لجميع الافراد لم يجز اخراج اي فرد او افراد تراد يعلم انه موضوع
للعموم لا يقال قد صرحوا بان اللغات تثبت بالنقل على احد الوجهين المتقدمين وهذا مناف لانا
نقول لم يريدوا بذلك ثبوتها بالنقل فقط من دون ان يكون للعقل في ذلك مدخل ضرورة توقف

توقف العلم بالوضع على صدق المخبر وهو عقلي بل الى دوان يكون للعقل بذلك مدخل والثابت بهذا لقسم
لا يخرج عن احد القسمين وان كان للعقل دخل في ذلك قيل والحاصل ان معرفة وضع اللفظ انما تثبت لنقل
المحض او بمتواتر من النقل واما بالعقل الصرف فلا اقول المعرفة لا تحصل بالنقل المحض بل لا بد في ذلك من حكم
للعقل كما عرفت نعم معرفة الوضع قد تكون بصريح النقل كما يقال هذا موضوع لذلك وقد تكون بانضمام
مقدمة عقلية اليه كما في غيره للعقل في كليهما دخل قال مد ظله ولا تثبت قياسا والدوران منقلب
اقول اختلفوا في ثبوت اللغة بالقياس فجوزه قوم وانكره اخرون والحق عدم جوازه وان طريق ثبوتها
النقل المنحصر في القسمين كما عرفت ولا بد قبل ايراد الحجاج من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع لاحد فيما ثبت عمومه
بالنقل عن اهل اللغة كالرجل الذي يصح اطلاقه على بعض افراد الانسان الذي لم يطلقه عليه اهل اللغة
وبالاستقراء كرفع الفاعل الذي لم يسمع رفعه منهم لان ذلك ليس قياسا فيها لثبوت العموم بالنقل
والاستقراء انما النزاع في تسمية شيء مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعنى مسمى بذلك الاسم لمعنى مشترك
بينهما يدور التسمية بذلك في الاصل مع وجوده وعدمه كالنبيذ المشارك للعقار في تخمير العقل الذي
تدور تسمية هذا الاسم معه وجودا وعدما فهل يصح التسمية بالخمر لوجود ذلك المعنى فيه اولا والحق انه لا يجوز
ذلك الا اذا ثبت نقل عن اهل اللغة في التسمية بذلك وح يكون ثبوته بالنقل لنا على ذلك انه لو جاز اثبات
اللغة بالقياس لكان ذلك اثباتا لها بالمحتمل وهو باطل اما الاولى فلانه يحتمل المنع من اهل اللغة كما يحتمل تجويزه
الا ترى انهم منعوا اطراد الادهم في غير الفرس مع ان التسمية دائرة مع السواد وجودا وعدما فمع فقد سكوت
الواضع عن التصريح كما في صورة النزاع يبقى جواز الوضع محتملا واما الثانية فلان اللغة لو ثبت بالمحتمل لزم
ثبوتها في كل موضع يقوم فيه الاحتمال وان لم يكن هناك وهو باطل اتفاقا وفي الدليل بحث لان ان اراد
بالاحتمال في الملازمة مجرد الاحتمال عن غير استناد الى امارة قرينة فالملازمة ممنوعة كيف وعلى تقدير
اثبات اللغة بالقياس لا يكون اثباتها باحتمال مستند الى امارة وان اريد به الاحتمال المستند الى امارة و
قرينة فبطلان التالي مم وما ذكر لا يدل عليه فتامل القائلون بجواز اثبات اللغة بالقياس استدلوا
على ذلك بان التسمية بالاسم دائرة مع ذلك المعنى وجودا وعدما كالتسمية بالخمر مثلا فانها دائرة مع
التخمير للعقل وجودا وعدما اي انه وجد حصلت التسمية وان لم يوجد كما اذا كونه عصيرا او خلا لم يصح التسمية
والدوران يفيد العلية ظنا فيكون ذلك المعنى علة للتسمية بذلك ظنا فاينما وجدت ظنت التسمية
كما هو مقتضى العلية والجواب المعارضة بالقلب وحاصله ان التسمية بالخمر دائرة مع المعنى ومع المحل انهم
وكونه ماء العنب المتخمر كما تحقق ذلك المحل تحقق التسمية وكلما عدم عدمت فدل ذلك على ان المعنى

معتبر على سبيل

معتبر على سبيل الجزئية وان العلة مركبة منه ومن المحل فلا يصح التسمية بتحقق المعنى فقط من دون المحل
وحاصله ان المسمى لغة بذلك الاسم هو المحل المتحقق فيه ذلك المعنى فكان المجموع علة للتسمية فلا يتعدى
تسميته بذلك الاسم الى غيره وان وجد فيه ذلك المعنى لعدم تحقق المجموع قال مد ظله والوضع لنقيضين
يدفع المناسبة الذاتية وارادة الواضع مخصصة اقول المشهور وعليه المحققون من اهل العربية والاصول
ان دلالة اللفظ على المعنى انما هي بوضع الواضع وذهب عباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير الى ان
بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية بسببها نشات دلالة اللفظ على المعنى لنا انه لو كان دلالة اللفظ
على المعنى بسبب المناسبة الذاتية لما صح وضع اللفظ الدال على معنى لنقيضه او لضده مع انه صحيح بل واقع
كالقرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض بيان الملازمة انه لو وضع اللفظ لنقيض معناه الاول
او ضده فاما ان يدل في ذلك الاصطلاح على الثاني دون الاول وهو باطل والا لتخلف ما بالذات عنها
ومحال لا يقال نمنع تخلف ما بالذات فانه لا يلزم من عدم الدلالة على المعنى الاول بحسب هذا الاصطلاح
بسبب هذا الوضع عدم الدلالة مطلقا ليحصل تخلف ما بالذات لانا نقول لا ما بالذات لا يتخلف عنها
وذلك ظ فتخلفه بحسب ذلك الاصطلاح يرفع كون الدلالة عليه بالذات ولا حاجة الى فرض ذلك
في موضع هجر المعنى الاول فيه وادعاء ان مثل ذلك جلي وان انكاره مكابرة كما فعله بعضهم او يدل عليهما
معا وهو باطل ايضا لان ما بالذات لا يتخلف فلا يجوز ان يكون اللفظ الواحد دالا بالذات على المتقابلين فنا
اياهما لا يقال يجوز ان يكون اللفظ مناسبة ذاتية بالنظر الى النقيضين او الضدين باعتبارها تحصل
الدلالة لانا نقول دلالة على احدهما لو كانت بالذات لما دل على الاخر قطعا والا لاختلف ما بالذات سلمنا
على ان الدلالة باعتبار المناسبة الذاتية بانه لو تساوت نسبة الالفاظ الى المعاني لم يختص بعض الالفاظ
ببعض المعاني والتالي باطل بيان الملازمة انه لو اختصت فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح كما في
الدلالة على المعنى ولا فان كان لزم التخصيص بلا مخصص لان المفروض عدم المناسبة وان لم يكن
يلزم الاختصاص بلا مخصص وهما محالان والجواب انا نختار ان هناك تخصيصا قولكم يلزم التخصيص
بلا مخصص قلنا ممنوع اذ لا يلزم من عدم المناسبة عدم المخصص لجواز ان يكون المخصص ارادة الواضع
فان كان هو الله تعالى كانت الارادة الصالحة للتخصيص في الوضع منه تعالى كارادته تخصيص حدوث
الحادث بوقته فانها مخصصة لتخصيص الحدوث بذلك الوقت مع ان نسبة الجميع الاوقات على السواء
وان كان الواضع هو الناس كانت تلك الارادة كارادتهم تخصيص الاعلام بالاشخاص مع ان ما بيننا
لا يقال تعلق الارادة باحد المقدورين دون الاخر من دون غرض داع مستلزم للترجيح بلا مرجح لانا

نقول الممتنع هو ترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح كما ثبت في محله واللازم هو الثاني لا الاول وفرق ما بينهما
ثم ان هذا المذهب لما كان بين البطلان والفساد لما فيه من مخالفة الضرورة اوله السكاكي بحمله على
خلاف ظاهره وقال مراد القائل ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما عليه اهل الاشتقاق
القائلون بان الواضع لا بد له من ملاحظة نسبة ما بين اللفظ ومدلوله كما وضع الفصم بالفاء التي
هي حرف رخوة لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو حرف شديدة لكسر الشيء حتى يبين
وامثال ذلك قال مد ظله وهو اما الله سبحانه بدليل علم ادم الاسماء واختلاف السنتكم اقول لما
بين بطلان الدلالة بالمناسبة الذاتية ثبت ان الدلالة انما تكون بالوضع وحيث انه لا بد له من واضع
حاول بيانه فنقول اختلفوا في واضع اللغات لمعانيها فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجمع من الفقهاء
الى ان الواضع هو الله سبحانه وتعالى وانها توقيفية بمعنى انه تعالى وقف عباده اي علمهم كونها موضوعة لمعانيها اما
بالوحي او بخلق الالفاظ الموضوعة للمعاني واسماعها الواحد او لجماعة بحيث يحصل لهم العلم بانها موضوعة
بازاء تلك المعاني او بخلق علم ضروري بذلك وذهب ابو هاشم واصحابه الى ان واضع اللغات هو البشر واحد
او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار كما في الاطفال يتعلمون بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى وذهب
الاسفرايني واصحابه الى توزيع الوضع بمعنى ان المحتاج اليه في تعريف ما يتعلق بالاصطلاح والمواضعة
كالقدر ان هذا موضوع لذاك او نحوه يكون توقيفيا من الله تعالى والباقي اصطلاحيا من البشر هذا هو
المشهور من معنى التوزيع على مذهبه وفي كلام الحاجبي ان ما عدا القدر الضروري عنده محتمل لان يكون
بوضعه تعالى او بوضع البشر وبعد تصريح اكابر الاصوليين كالعلامة والفخري وغيرهما بما نقلناه اولا
يلتفت الى ما نقله الحاجبي وان كان هذا المذهب سخيفا في نفسه استدلت الاشاعرة على الاول بوجهين
الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء لادم وهو ظاهر في انه هو الواضع واذا ثبت وضعه للاسماء فكذا لما
عداها من الحروف والافعال لعدم القائل بالفصل على هذا الوجه ولان الغرض من الوضع افادة المقاصد المركبة
وهو يتوقف على التكلم المتعذر بدونها فالواضع للاسماء واضع للافعال والحروف ايضا والتخصيص اصطلاح
طار الثاني قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم جعل اختلاف
الالسن من اياته وليس المراد بها الجارحة المخصوصة باتفاق المفسرين وايضا لا كثير اختلاف فيها واذا لم
يد لها الصنع في غيرها اكثر فتعين ان يكون المراد بها اللغات اطلاقا للسبب على المسبب وعدها من اياتها
يدل على انها بوضعه والا لم تكن من اياته واستدلت البهشمية على ما ذهبوا اليه بقوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه فانه يدل على سبق اللغات على الارسال ولو كانت توقيفية لتقدم الارسال

بدل توزيع

عليها

عليها فيكون كل منهما متقدما على الاخر وهو دور هذا هو المشهور في استدلالهم ولم نقر باخر وهو انه
لو كانت اللغات توقيفية فالتوقيف اما بالوحي وهو باطل لانه لو كان بالوحي لتقدم البعثة على العلم باللغة
مع ان البعثة متاخرة عن العلم بها لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه يدل على تقدم
اللغة على الارسال واما بخلق علم ضروري باللغات في عاقل وهو باطل ايضا لانه تعالى لو خلق علما ضروريا
باللغات في عاقل لكان ذلك العاقل عارفا بان الله تعالى وضع اللغة ووقفه عليها ضرورة لان معرفة
الوضع تتوقف على معرفة الواضع على التعيين ولو علم الله تعالى بديهة لم يكن مكلفا بمعرفته والا لزم
تحصيل الحاصل وذلك يوجب عدم تكليفه مطلقا لعدم القائل بالفصل واما في غير عاقل وهو باطل
ايضا لان غير العاقل مما يمتنع عادة منه معرفة هذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات النادرة
اللطيفة واستدل ابو اسحق الاسفرايني واتباعه على قولهم بان الاصطلاح لا يتحقق الا بان يعرف
كل احد منهم صاحبه ما في ضميره فلو كان المحتاج اليه في التعريف اصطلاحيا لتوقف على اصطلاح
اخر سابق عليه وهكذا فاما ان يرجع الى الاول وهو الدور او لا وهو التسلسل وكلاهما باطل
فان قيل هذا انما يدل على الجزء الاول من الدعوى اعني كون الضروري منه تعالى ولا دلالة فيه على الجزء الاخر
اعني كون الباقي اصطلاحيا من البشر وهذا اذ كان اهل المذهب الاول القائلون بكونها توقيفية
يستدلون بمثل هذا على مذهبهم كما هو مبين في كتبهم قلنا العمدة عند اهل هذا المذهب اثبات الجزء
الاول من دعويهم واما الثاني فيدعون فيه البداهة ويقولون انا لا نعلم ضرورة ان الناس يحدثون
في كل زمان الفاظا موضوعة لمعان لم تكن قبل ذلك مستعملة فيها والحق ان شيئا من الادلة المتقدمة
لا يفيد القطع بشيء من المذاهب فانها ظنيات متعارضة كما لا يخفى وح فان كان النزاع في القطع فالاولى
التوقف في ذلك كما هو مذهب العلامة وبعض الاصوليين لعدم حصول القطع من هذه الادلة
اما الاول فيرد عليه شيئان الاول انه يجوز ان يراد من التعليم في الاية الالهام بان يضع الالفاظ
لمعانيها فيكون المعنى ان الله الهم ادم وضع الالفاظ لمعانيها واقدره عليه لا انه علمه الالفاظ
الموضوعة بازاء المعاني واليه اشار بقوله لجواز الهام لا يقال التعليم ايجاد العلم فمعنى تعليم الاسماء
لازم ايجاد العلم بها فانه وايجاد العلم بالاسماء يدل على انه الواضع لانا نقول التعليم فعل يترتب عليه
حصول العلم يقال علمته فلم يتعلم ولو كان معناه ايجاد العلم لما صح ذلك سلمناه لكن يجوز ان يكون
المراد به الاسماء الموضوعة بوضع خلق سابق ولما كان الكلام في القطع فلا ينافي كون ذلك
خلاف الظاهر الثاني انه يجوز ان يكون المراد من الاسماء المسميات اي صفات الاشياء وعلاماتها

ليكون المعنى ان الله عز وجل علم ادم سمات الاشياء وخصايصها كان علمه ان الثور للحرث والخيل
للركوب مثلا واليه اشار بقوله واراد به الحقايق لا يقال تعليم الحقايق والخصايص لا يتصور الا بان يكون
هناك الفاظ يحصل التعليم بها لانا نقول يجوز ان يكون تعليمها بخلق علم ضروري من غير توسط الفاظ
واما الثاني فنقول عليه لا يلزم من كون اختلاف الالسنة من اياته كون اللغات توقيفية فان
التوقيف على الوضع السابق بخلق خلقهم الله تعالى قبل ذلك اية ايضا وايضا يجوز ان يراد الاقدار
على الوضع لانه اذا كانت الحقيقة من الالسن غير مرادة فحملها على اللغات ليس اولى من حملها
على اقدار الوضع لكون الاختلاف بسببه اية ايضا بل ربما يدعى اولوية الثاني لكونه ادل على كمال
القدرة وهو معنى قوله والتوقيف على الظهر اما يتعلق بدلايل المذهب الاول واما الثالث فيرد على
تقريره الاول بانه لا يلزم من سبق اللغات على الارسال كونها اصطلاحية كما يزعمون لجواز ان
تكون توقيفية بان علم الله تعالى ادم اللغات كلها بالوحي اليه ولم يرسله الى قوم لعدمهم ثم بعد ان
وجدوا وتعلموا اللغات ارسل اليهم وهو معنى قوله وعلم ادم وايضا يجوز ان يكون التوقيف بالوحي الى نبي
غير رسول ثم بعد تسليم اللغات للخلايق ارسلت الرسل اليهم كل بلسان قومه فلا يلزم من سبق اللغات
على الارسال دوره ويرد على التقرير الثاني انا لا نسلم انه تعالى لو خلق علما ضروريا باللغات في عاقل لعرف
ذلك العاقل انه تعالى هو الواضع قولك لان معرفة الوضع لا يتصور بدون معرفة الواضع على التعيين
قلنا لم بل يكفي في ذلك معرفة اجمالا كان يعلم ان هناك واضعا من غير تعيين ويجوز ان يكلم الله
ذلك العاقل هذا العلم الاجمالي سلمناه لكن لا نسلم ارتفاع التكليف عنه بالكلية اذ لا يلزم من
عدم تكليفه بالمعرفة عدم التكليف مطلقا قولك لا قايل بالفصل قلنا لم كيف واكثر المحققين على
ان المعرفة بديهية وظاهر انه لا تكليف بما هو بديهي وايضا الصبي بدون البلوغ غير مكلف بالمعرفة
فلو حصلها ح لم يكن بعد البلوغ مكلفا بها لامتناع تحصيل الحاصل مع كونه مكلفا بغيرها من الاحكام
واما دليل المذهب الثالث فيرد عليه انه لا مانع من ان يكون المحتاج اليه في تعريف الاصطلاح حاصلا
بالترديد والقراين كالاطفال ثم بعد معرفته يتواضعون على المواضعات فلا يلزم التسلسل ولا كون
القدر المحتاج اليه توقيفيا فظهر ان شيئا من الادلة لا يفيد القطع وان كان النزاع في الظهور وهو
الحق لان مباحث اللغات والالفاظ لا يطلب فيها تحصيل الجزم والقطع بل يكفي فيها الظن والظهور
فالحق ان الظاهر مذهب الاشعري وما ذكر من تاويل التعليم خلاف الظاهر لان المتبادر منه تعريف
معانيها واما تاويل الاسماء بالمسميات فبعيد ايضا اذ ظاهر قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء طلب الانباء

نسخة بدل

باسماء الاشياء

باسماء الاشياء واللازم وان ادم انباهم باسمائهم ولو حمل الاسماء على المسميات لم يكن للاضافة وجه
اذ ظاهرها المغايرة واقول الاسم لغة العلامة او الدليل الذي يرجع المسمى الى الذهن وتخصيصه باللفظ
المخصوص اصطلاح جديد فتاكيد الاسماء بكل يدل على ان المراد منه جميع افرادها فيكون المعنى ان الله تعالى
علم ادم جميع العلامات من الالفاظ وخصايص الاشياء ونحوها لا اللغة فقط وهو ظاهر فانه
تعالى هو الواضع **تتمة** ذكروا عند تفسير هذه الاية المشهور ان المراد كل ما خلق الله من
المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولده الان من العربية والفارسية والرومية والتركية
وغيرها وكان ولد ادم يتكلمون بهذه اللغات فلما مات ادم وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل
واحد منهم لغة معينة من تلك اللغات فطالت المدة حتى نسوا ما عداها من اللغات فهذا هو السبب في
تغير الالسنة **قال** مد ظله فصل ودلالة اللفظ الى اخره **اقول** الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به
العلم بشيء اخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول وهي اما لفظية او غيرها وكل منها ان كانت بواسطة
الوضع فوضعية او الطبع فطبعية او العقل فعقلية ولا بحث لنا عن الدلالة الغير اللفظية مطلقا
ولا عن اللفظية الطبعية او العقلية وانما يبحث عن الدلالة اللفظية الوضعية وقد اختلف
في تعريفها والمشهور فيما بينهم انها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع والقيد
الاخير لاخراج الطبعية والعقلية لعدم توقفها على العلم بالوضع والمراد من الوضع وضع اللفظ للمعنى
في الجملة لا وضعه بخصوصه لذلك المعنى ليندرج في التعريف الدلالة التضمنية والالتزامية وما
يعترض على هذا الحد بان فهم المعنى صفة المتكلم ان كان الفهم مصدرا مبنيا للفاعل او المعنى ان كان
مبنيا للمفعول واياما كان لا يستقيم جعله تفسيرا للدلالة فيندفع بان معنى فهم المعنى كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى وهو مما يصح تفسير الدلالة به فالدلالة اللفظية الوضعية ان كانت على
المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له فهي مطابقة كالانسان على الحيوان الناطق وانما سميت
مطابقة لمطابقة اللفظ المعنى وان كانت على جزء معناه من حيث انه في ضمن معناه الموضوع له
فهي تضمن وقيد الضمني للاشارة الى ان الدلالة التضمنية هي دلالة اللفظ على الجزء من حيث
انه حاصل في ضمن الكل وبه يندفع النقض باللفظ المشترك بين الكل والجزء كالامكان بالنسبة
الى الامكان العام فان دلالته عليه منفردا مطابقة مع انه جزء الامكان الخاص الموضوع له لان
هذه الدلالة عليه ليست من حيث انه جزء بل من حيث انه موضوع له ويظهر بما قلناه ان المعنى
الذي له اجزاء تكون ملاحظته بملاحظة كل واحد من اجزائه وملاحظة كل واحد من اجزائه في ضمن الكل

انما تكون بملاحظة الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الاجزاء بالذات وانما تغايرها بالاعتبار فتلك
الفهم ان اعتبر بالنسبة الى الكل سمي فهم الكل ودلالة المطابقة وان اعتبر بالنسبة الى الجزء سمي فهم الجزء ودلالة
التضمن واعتبر ذلك بما اذا وقع بصرك على شخص من راسه الى قدمه دفعة واحدة فانك تراه وترى
اجزاءه برؤية واحدة فان نسبة هذه الرؤية الى الشخص نفسه سميت رؤية الكل وان نسبتها الى الجزء سميت
رؤية ذلك الجزء وان كانت دلالة على الخارج اللازم لمعناه بعد فهم معناه فهي التزامية واختلفوا في انها
هل يشترط فيها اللزوم الذهني بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم او يكفي اللزوم ولو كان مما يثبت عند
المخاطب بسبب عرف عام او خاص فقيل بالاول وقيل بالثاني ومنشأ الاختلاف تفسير الدلالة فمن فسرها
بانها كون اللفظ بحيث كلما اطلق فهم معناه بعد العلم بوضعه ذهب الى القول الاول ويلزم عليهم خروج
اكثر المجازات المستعملة في تعارف اللغة عن الدلالة الالتزامية وقد التزموا ذلك وادعوا انه لا دلالة
للفظ وحده على المعنى بل الدال هو مع القرينة فان الاسد مع قرينة ما يدل على الرجل الشجاع ومن قال
بان الدلالة هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم معناه بعد العلم بالوضع فلم يجب عندهم في ذلك ان يكون
اللزوم عقليا بل يكفي ان يكون مما يثبت اعتقاد المخاطب كما عرفت والاستاد الاكرم مد ظله اختار عدم اشتراط
اللزوم الذهني حيث دل عليه قوله ولو عرفا اي عرفا عاما او خاصا ولانه هو الحق وعليه الجمهور ولعدم
احتياجه الى التكلف في ادخال اكثر المجازات واما ما يرد على تعريف المطابقة والتضمن والالتزام والجواب عنه
وكون المطابقة غير مستلزمة لهما وهما يستلزمانها فهو مبسوط في محله وفي الحاشية الاصطلاحات
المتداولة في تقسيم الدلالات خمسة الاول المشهور الذي عليه الاكثر وهو ان الدلالة اما لفظية
او لا والثانية عقلية ووضعية وطبعية والوضعية اما مطابقة او تضمن او التزام الثاني
ما عليه اكثر اهل العربية وهو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية والوضعية مطابقة
وتضمن والتزام وهذا كالاول في تقسيم اللفظية الوضعية الثالث اصطلاح اكثر الاصوليين وهو
ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية والاولى المطابقة والثانية على الجزء تضمن وعلى الخارج
التزام الرابع اصطلاح بعض الاصوليين كالحاجبي وهو كاصطلاح اكثرهم الا انهم يجعلون التضمنية
لفظية والالتزامية عقلية الخامس اصطلاح الاشراقيين وهو ان دلالة اللفظ على معناه الذي
قصد على جزئه دلالة تحيطية وعلى لازمه دلالة تطفل وهو قريب من اصطلاح الاصوليين والفرق
بالتسمية ونحن اخترنا ما يوافق المذهبين الاولين انتهى ولا يذهب عليك ان الاصطلاح الاول
في التقسيم هو اصطلاح المنطقيين واقسام الدلالة اللفظية ليست منحصرة في العقلية والوضعية

بل تشمل الطبعية

بل تشمل الطبعية ايضا كما عرفت من حمرة الخجل وصفرة الوجل والاصطلاح الثالث نقله اهل العربية ايضا وتقسيم
صاحب التلخيص الدلالة على هذا الاصطلاح والباقي ثم ان قصد بجزئه جزء معناه فمركب والا فمفرد اللفظ
اما مفرد او مركب لانه ان قصد بجزئه جزء معناه فمركب والا فمفرد فالمركب يتحقق بان يكون للفظ جزء وله
لمعناه جزء واللفظ دال على جزء المعنى ودلالة الجزء على الجزء مقصودة والمفرد يتحقق بانتفاء واحد
منها فيخرج بالاول نحو همزة الاستفهام وبالثاني نحو زيد وبالثالث نحو عبد الله علما وبالرابع نحو حيوان
ناطق علما وينطبق الحد على نحو رامي الحجارة فان الرامي ذات ثبت له الرمي والحجارة جسم معين
ودلالة الاجزاء على الاجزاء مقصودة لا يقال الرامي من رامي الحجارة لا يدل على جزء المعنى فوجب عدم
لانا نقول المراد الجزء القريب هكذا قالوا والحق انه لا يناسب التعريف بل الاولى ان يقال التركيب في اللفظ
يتحقق بدلالة احد اجزائه على جزء معناه لا دلالة كل جزء منه واقول الجزء المضاف يقبل العموم كما ذهب
اليه بعض الا ان يقال المعرف لا يقول بذلك تامل ثم ان هذا التعريف للمركب مبني على اشتراط القصد
والارادة في الدلالة **قال** مد ظله فان استقل ولم يدل بهيئته على زمان فاسم او دل ففعل والا فحرف
اقول اللفظ المفرد اما ان يستقل في دلالته على معناه بمعنى انه لا يحتاج في دلالته على معناه الافرادي
الى ضم ضميمة او لا يستقل بل يحتاج الثاني الحرف والاول اما ان يدل بهيئته وصورته على زمان من الازمنة
او لا الثاني الاسم والاول الفعل فالاسم هو المستقل في دلالته على معناه الافرادي ولم يدل بهيئته وصورته
على احد الازمنة والفعل هو المستقل الدال بهيئته على زمان من الازمنة والحرف غير المستقل في الدلالة
ومما يتعلق بذلك انهم قالوا ان الفعل دال بهيئته وصيغته على الزمان واستدلوا على ذلك بان
اختلاف الازمنة يحصل من اختلاف الصيغ وان اتحدت المادة نحو ضرب ويضرب واتحاد الازمنة
من اتحاد الصيغ وان اختلف المادة نحو ضرب وطلب فاختلاف الازمنة مستند الى اختلاف الهيئة
واتحادها الى اتحادها ويرد على المقدمة الاولى تصاريف الفعل الماضي الى صيغ مختلفة كضرب وضربا
بل المعلوم والمجهول مختلفان صيغته قطعا ولا اختلاف للزمان وعلى الثانية المضارع فان صيغته
واحدة مع انها تدل على الحال تارة والاستقبال اخرى اشتراكا فالصيغة واحدة والزمان مختلف
وقد يجاب عن الاولى بان المراد باختلاف الصيغ الموجب لاختلاف الازمنة هو اختلافها نوعا كضرب
ويضرب فالاختلاف في صيغ الماضي وبين المعلوم والمجهول بالصنف **قال** مد ظله وان اتحد معناه
متساويا في كثرة فمتواطئ ومتفاوتا فمشكك **اقول** هذا تقسيم اخر للمفرد باعتبار وحدته وتعدده
ووحدة معناه وتعدده فنقول المفرد اما واحد او متعدد واياما كان فمعناه اما واحد او متعدد

في اتحاد

متواطي بدل

اقساما اربعة فالاول ان يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا فالمعنى اما ان يشترك فيه كثيرون بامكان فرض
العقل حمله عليهم ايجابا او لا يكون كذلك الثاني الجزئي والاول الكلي وقيد الايجاب لاخراج الجزئي فانه مما يمكن
حمله على كثيرين سلبا ثم ان الكلي اما ان يكون متساويا حصوله في افراده اي لم يكن له بالنظر الى افراده تفاوت
بالاولية او الاولوية او الاشدية كالانسان بالنظر الى افراده وهو المتواطي لتساوي الافراد في صدقه عليها
او يكون متفاوتا حصوله فيها باحد الوجوه المذكورة ومعنى الاختلاف بالاولوية ان العقل اذا لاحظ نسبة
ذلك المفهوم الى افراده حكم بان اتصاف البعض به اولى واقدم من البعض الآخر كالوجود بالنظر الى وجود
الواجب ووجود الممكن فانه في الواجب بذاته وفي الممكن بافاضة غيره ومعنى الاختلاف في الاشدية
ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من الاقوى امثال الاضعف وزيادة كبياض الثلج وبياض العاج وهو المشكك
لايقاعه السامع بالشك في انه متواطئ او مشترك لفظي ثم ان تسمية اللفظ بالكلي والجزئي من تسمية
الدال باسم المدلول فان الكلية والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ كما هو التحقيق واعلم ان
اللفظ الواحد المتحد المعنى له تقسيم آخر وهو انه ان دل على ذات معينة من غير دلالة على صفتها
فهو اسم الجنس كالفرس وان دل على ذي صفة معينة من غير ان يكون خصوصية ذات ما له الصفة
معلومة فهو المشتق كالفارس فان معناه شيء ما له هذه الصفة من غير دلالة في اللفظ على خصوصية
انه انسان او جسم او غيرهما حتى لو امكن وجود ما هو اعم من الشيئية لم يقدر موصوفه الشيء وانما ذلك
لضيق العبارة هكذا ولا يخفى ان تقسيم الاستاد المحقق مد ظله لا يدل على الجزئي صريحا بل يستنبط من
فائدة قال ان اتحد معناه متساويا الخ فيفهم منه انه اذا اتحد معناه ولم يكن متساويا في كثرة ولا متفقا
فهو الجزئي قال مد ظله وان كثر فمشترك ان وضع لكل والا فمنقول ان اشتهر في الثاني والا فحقيقة
ومجاز اقول القسم الثاني ان يكون اللفظ واحدا والمعنى متعددا فلا يخلو الحال فان كان اللفظ قد وضع
لكل واحد من تلك المعاني وضعا اوليا من غير ملاحظة الوضع السابق فهو المشترك بالنسبة الى جميع
المعاني لاشتراكها فيه والمجمل بالنسبة الى كل واحد وان كان وضع لاحدها اولا ثم نقل الى غيره
واشتهر فيه فهو المنقول الشرعي او العرفي او الاصطلاحي والنسبة الى احدها باعتبار الناقل
واعلم ان المنقول ان كان نقله الى المعنى الثاني لا لمناسبة سمي بالمرتجل كجعفر المنقول الى العلم بعد كونه
لنهر صغير وان لعلاقة واشتهر في الثاني خص باسم المنقول ثم ان القسم الاول من المنقول اعني
المرتجل لا يشترط فيه اشتهار في المنقول اليه نعم هو شرط في الثاني واذا كان كذلك فلا يكون تعريف
المنقول في عبارة الاستاد المحقق مد ظله شاملا للمرتجل بل كانه مد ظله لا يرى المرتجل منقولا بل مشتركا

كما ذهب اليه صاحب القسطاس وهو حق لتصريحهم بكونه مندرجا فيما كان موضوعا للمعاني بالوضع الاول
فان في الوضع الثانوي ليس النقل لعلاقة فيصدق تعريف المشترك عليه هذا والمنقولات بالنسبة
الى المعاني الثانية حقيقة عند الناقل مجاز عند اهل الوضع الاول وبالنسبة الى المعاني الاول بالعكس كما
صرح به القوم وح فالاولى عدم التعرض لذكر المنقول لانه ان كان نقله لا لمناسبة فهو داخل في المشترك
كما عرفت وان كان لمناسبة فهو داخل في الحقيقة والمجاز كما قلناه ولهذا الوجه لم يتعرض له الحاجبي في التقسيم
وان لم يشتهر اللفظ في المعنى الثاني الذي نقل اليه فلذلك اللفظ حقيقة ومجاز في الثاني والمجاز اعم
من الاستعارة والمجاز المرسل وفي الحاشية فان قلت اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس حقيقة
ولا مجازا فقد وجد قسم ثالث فكيف اغمض عنه قلت هذا القسم في غاية الندرة حتى قال البعض
انه غير موجود في اللغة فكذلك ضربنا عنه صفحا فان النادر كالمعدوم انتهى وحاصل الاعتراض انه لا
يلزم من عدم اشتهاره في الثاني كونه حقيقة ومجازا لجواز ان يكون وضع لمعان متعددة ولم يستعمل
في شيء منها او اللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا فقد وجد قسم ثالث غير الحقيقة و
المجاز وما ذكره في الجواب ظاهر هذا ويرد على التقسيم شيء آخر غير ما ذكره وهو انه لا يلزم من
عدم اشتهاره في الثاني كونه حقيقة ومجازا لجواز ان يكون معناه كثيرا وهو مجاز في معانيه من غير ان
يكون حقيقة في شيء منها فان المجاز لا يستلزم الحقيقة قال مد ظله واذا كثر فمتباينة اقول القسم الثالث
ان يكون اللفظ والمعنى متعددا والالفاظ تسمى متباينة لتغاير مسمياتها وهي ان تباينت بذواتها
كالسواد والبياض فهي المنفصلة والا فان كان احدها الذات والاخر لصفتها كالناطق والفصيح
او كان احدها الصفة الشيء والاخرى له كالشاعر والكاتب او كان احدها الذات والاخرى لصفة
كالانسان والفصيح او كان احدها الذات والاخرى لمجموع الذات والصفة كالسيف والمهند لغلبة
على السيف الهندي او كان احدها الذات والاخرى لجزء الآخر كالحيوان والناطق او احدها الجزء والاخر لصفة
كالكاتب والناطق او كان احدها الجزء والاخر لصفة الصفة كالناطق بمعنى مدرك الكليات والفصيح
فهي المتواصلة قال مد ظله واللفظ فقط فمترادفة اقول القسم الرابع ان يكون اللفظ متعددا
والمعنى واحدا وهي الالفاظ المترادفة لما من الترادف وهو ركوب الشخصين على مركوب واحد اطلق
على الالفاظ المتحدة المعنى لتواردها على معنى واحد ثم الترادف لا يختص باللغة الواحدة بل يوجد في
اللغات المتكثرة ايضا قال اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مؤول
والمتساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخرين متشابه اقول هذا تقسيم آخر للفظ وحاصله

ان اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه بحسب متفاهم اللغة احتمالا مستندا فيه الى دليل كلفظ السماء والارض
الذي لا يحتمل غير ما يفهم منه بحسب متفاهم اللغة فنص لنصوصيته في معناه وعدم احتماله غيره وفي الحاشية
فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيد الفعلين اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول
فلا لقيام الاحتمالات العقلية في اكثر النصوص انتهى والحاصل ان اللغة ان جعل قيدا للفعل الاول
كان المعنى ان النص هو ما لا يحتمل بحسب متفاهم اللغة غير ما يفهم منه وهو صحيح وان جعل قيدا
للفعلين كان المعنى ان النص هو ما لا يحتمل بحسب متفاهم اللغة غير ما يفهم منه بحسبها وهو ايضا
صحيح واما جعله قيدا للاخير فقط على ان يكون المعنى ان النص هنا ما لا يحتمل غير ما يفهم منه بحسب
متفاهم اللغة فغير صحيح فان اكثر النصوص يحتمل غير معانيها اللغوية احتمالا عقليا والمراد من الاحتمال
العقلي الحاصل في اكثر النصوص هو مجرد فرض العقل ذلك غير مستند فيه الى شيء وان كان اللفظ
يحتمل غير ما يفهم منه لغة فلا يخ اما ان يكون احد مفهوميه راجحا على الآخر او يكونا متساويين
فان كان احدهما راجحا على الآخر فاللفظ بالنظر اليه ظاهر لظهوره فيه وان كان مرجوحا فاللفظ
بالنظر اليه مؤول وقد مثل المص للتمثيل بذلك قوله تع وامسحوا برؤسكم وارجلكم بان حمل المسح في [illegible]
على حقيقته ظاهر وحمل الوارد على الرجلين على الغسل الخفيف المشابه للمسح كما ذكره صاحب الكشاف
مؤول وكذا لعطف الارجل في قراءتي الجر والنصب على الوجوه وبيان ذلك على الوجه التام يحتاج الى بحث
الظاهر والمؤول ان شاء الله تع فترقب وان كان المفهومان متساويين بالنظر الى اللفظ من غير ترجيح
احدهما على الآخر فاللفظ بالنسبة الى كل منهما مجمل والقدر المشترك بين الاولين اي النص والظاهر هو
المحكم اي الراجح الدلالة والمتضح المعنى فهو جنس لهما حيث ان كلا منهما مشترك في رجحان الدلالة
الا ان النص هو راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع منه والمشترك بين المأول والمجمل
هو المتشابه بمعنى غير راجح الدلالة او غير المتضح المعنى فهو جنس لهما حيث ان كلا منهما مشترك
في عدم الرجحان الا ان المجمل مع ذلك غير مرجوح والمأول مرجوح قال مد ظله وان دل على الطلب
من مستعل فامر ومن مساو فالتماس ومن سافل فسؤال ودعاء اقول هذا تقسيم اللفظ المركب
وحاصله ان اللفظ المركب اما ان يحتمل الصدق والكذب فهو الخبر او لا وهو الانشاء والانشاء
اما ان يدل على الطلب او لا الثاني التنبيه والاول اما ان يدل على طلب ذكر ماهية الشيء وهو
الاستفهام او طلب التحصيل ولا يخ اما ان يكون ذلك الطلب على وجه الاستعلاء بان يكون
صادرا من مستعل فهو الامر او على وجه التساوي بان يكون صادرا من مساو وهو الالتماس

او على وجه الخضوع بان يكون صادرا من سافل وهو السؤال والدعاء وقد بين المص في الحاشية ان
لفظة من ليست صلة للطلب بل المراد ان اللفظ المركب ان دل على الطلب حال كونه صادرا من
مستعل فامر وهو حق فان جعل من صلة للطلب يدل على خلاف الامر في الامر والسؤال الا في الالتماس
اما في الامر فانه ح يفيد ان الامر هو الطلب من مستعل على ان يكون المستعلي هو المطلوب منه وهذا هو
السؤال واما في السؤال فانه ح يفيد ان السؤال هو الطلب من سافل على ان يكون السافل هو المطلوب منه
ولا يخفى ان هذا هو الامر لا السؤال واما في الالتماس فلا يتغير المعنى فيه كما لا يخفى ولم يذكر الاستاد
المحقق الاقسام الاخر للفظ المركب لظهورها ثم ان اشتراط العلو في نفس الامر والاستعلاء وتمسك
الفريقين سيجيء في بحث الامر مفصلا ان شاء الله قال مد ظله فصل المشترك واقع في اللغة لنحو
العين وامثالها الخلو الاكثر عن الاسم لولاه واشتراك الموجود بين الحادث والقديم اقول لم
يعرف الاستاد المحقق المشترك هنا وكان ذلك لاعتماده على ما علم من تقسيم الالفاظ سابقا فانه قد
علم ان المشترك هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين على البدل وضعا اولا من حيث كذلك فبقيد
اللفظ يخرج الالفاظ المتباينة متواصلة كانت او متواصلة والمترادفة وبقيد المعنيين يخرج المتواطي
لانه لمعنى واحد والوضع الاول لاخراج المجازات قلنا بوضعه والا فهو لزيادة التوضيح وقيد
الحيثية ستعلم فائدته ورد في الحاشية عرف العلامة في نهايته اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين وضعا
اولا من حيث هما كذلك ثم قال فخرج المترادف بتعدد الحقيقة وخرج بالوضع الاول المجاز ومن حيث هما
كذلك خرج به المتواطي المتناول للمختلفين لا من حيث الاختلاف انتهى كلامه ولم يعلم الى الآن وجه
تخصيص المرادف بالخروج من بين سائر الالفاظ المتحدة المعنى والمراد بالحقيقتين المختلفتين في
بالمتواطي ما يعم المشكك واخراجهما في تعريفه بقوله فانه لو وضعه المعنى واحد مشترك ولم يخصص المراد
بالخروج بتعدد الحقيقة هذا وظني ان الاحسن ان يقال انه لفظ موضوع لمعنيين ابتداء فيخرج المتواطي
والمشكك والمجاز على القول بوضعه والمنقول وقد يعرف بانه اللفظ الموضوع لمعنيين معا على
البدل من غير ترجيح وهذا التعريف يظهر من كلام الحاجبي وجعل العضدي لفظة معا احترازا
عن المنفرد وعلى البدل عن المتواطي لانه للقدر المشترك وعن الموضوع للمجموع ومن غير ترجيح عن الحقيقة
والمجاز واورد عليه ان المنفرد والمتواطي خرجا بالوضع لمعنيين والظاهر تحقق مجازي المنفرد المتساويين
ان قلنا بوضع المجاز ولا حاجة الى من غير ترجيح ان قلنا بعدمه بل العكس به يختل لجواز رجحان احد
معنيي المشترك للاشتهار كالعين وقد يدفع هذه الايرادات بتكلفات والاولى الاقتصار على

هام

قولنا هو اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعدا على البدل وهو يستقيم على القول بعدم وضع المجاز كما
لا يخفى انتهى واقول تعريف العلامة قريب من تعريف الفخري في المحصول الا انه زاد عليه وصف
المحققين بالمختلفين وهو مراد في تعريف العلامة ايضا وخرج بقوله الوضع لحقيقتين الاسم الموضوع
لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ اخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المرادف او لا وهو المفرد
ومعنى الوضع الاول هو ان يكون بسبب ملاحظة علاقة بينه وبين الموضوع له اولا كالمجاز فان
وضعه له بسبب علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي وبه يخرج اللفظ الذي هو حقيقة في معنى مجاز
في اخر ان قلنا بوضع المجاز وقيد الحيثية يخرج اللفظ الموضوع لمعان متعددة لكن لا من حيث انها
مشتركة في معنى واحد كالمتواطي والمشكك وما ذكره الاستاد مد ظله من عدم معلومية وجه التخصيص
باخراج المرادف حيث اعرفت انه يخرج به المنفرد مطلقا الا ان يقال المراد بذلك مثلا بغير فائدة في التخصيص بالذكر
ومعنى قوله المراد بالمتواطي ما يعم المشكك انه اراد بالمتواطي المشترك بالمعنى الشامل للمتواطي والمشكك
من قبيل اطلاق الخاص على العام وهو شايع وفي التعريف ابحاث الاول ان المشترك انما هو الموضوع
لحقيقتين او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا الثاني ان الحقيقة انما تطلق على الشيء الموجود
والاشتراك قد يكون بين شيئين احدهما عدم الثالث ان المرادف مطلقا ليس بخارج عن التعريف
فان مرادف المشترك مشترك الرابع ان مشترك معنى يخرج بقيد الحقيقتين فان زاد فانه لم يوضع
الا لمعنى واحد مشترك بين افراد متعددة لا انه موضوع لافراد متعددة فان المراد من الحيوان
عند اطلاقه ليس الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة سواء كان انسانا او فرسا او غير ذلك
من غير ملاحظة خصوصية شيء منها فالحق في ذلك ما ذكره في النهاية وما ذكره من التعريف الاخر
لا يخفى عدم ورود شيء عليه فان المتواطي والمشكك يخرجان بقوله لمعنيين والمجاز على القول بوضعه
والمنقول يخرجان بقوله ابتداء فانهما ليسا موضوعين ابتداء بل للعلاقة والمراد من المنقول هنا غير
المرتجل فانه وضعه بالنظر الى معناه الثاني ابتداء ايضا فهو داخل في حد المشترك وقد تقدم ثم ان ظاهر
تعريف المشترك باللفظ الموضوع لمعنيين معا على البدل من كلام الحاجبي لا يخفى على من نظر كلامه
فانه استدل على وقوع المشترك بان القرء موضوع للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح فيفهم
منه ان هذا معنى المشترك وما يرد عليه من خروج المنفرد والمتواطي بالوضع لمعنيين فلا معنى لاخراجهما
بقيد البدل ظاهر فانهما ليسا موضوعين لمعنيين كما عرفت وكذا يرد مجاز المنفرد المتساويين نقضا
اليه على طرد التعريف فانه على القول بوضع المجاز يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنيين معا على

البدل من غير ترجيح واما اذا قلنا بعدم وضعه فيكفي في تعريف المشترك ان يقال هو الموضوع لمعنيين
معا على البدل من غير حاجة الى قيد من غير ترجيح على ذلك التقدير يكون قولنا من غير ترجيح مخلا بعكس
التعريف لان المشترك قد يترجح احد معانيه فيلزم خروجه فتأمل واما التكلفات الدافعة لهذه الايرادات
فكان يقال انما اخرج المنفرد بلفظ معا لان المنفرد قد يقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين فيصدق
عليه انه موضوع لمعنيين على البدل من غير ترجيح فبقيد معا يخرج لانه ليس لهما معا واخراج المتواطي
بقيد على البدل لانه لما كان يحمل على افراد بطريق الحقيقة فظن انه موضوع لها بحسب اللفظ فاخرج
بقيد على البدل لان ذلك الوضع الظاهري ليس على البدل بل بحسب القدر المشترك بينها واما اخراج
المنفرد الذي له مجازان متساويان فبان يقال المراد بقوله من غير ترجيح عدم الرجحان بالنسبة الى احد
معانيه لظهور ان المراد لمعنيين فصاعدا والمفرد الذي له مجازان متساويان له رجحان بالنسبة الى معناه
الحقيقي لكن يبقى الكلام في ان المفرد المتساوي المجازين قد لا يكون له حقيقة او يكون مهجورة فعلى القول
بوضع المجاز يصدق عليه التعريف وقد يتكلف بان المراد من غير ترجيح ولو تقديرا فيخرج اذا عرفت هذا فاعلم
انهم اختلفوا في وقوع المشترك في اللغة فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه فيها وذهب قوم الى عدم وقوعه
فيها وان ما يظن انه منه فليس منه في شيء بل هو اما حقيقة ومجاز او متواطي وهو ضعيف لنا على ذلك
ثبوت العين الموضوع لكل من الباصرة والجارية والذهب ونحو ذلك وضعا ابتدائيا من غير ملاحظة معنى
سابق فان السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى فهم احد المعاني بخصوصه ولا الى فهم معنى مشترك بينها
بل يبقى مترددا فيها وذلك هو المشترك وقد يدعى مانع الوقوع ان لفظ العين وضع اولا للجارية ثم اطلق
على الدينار لانه يشاركها في الصفات ثم على الشمس والماء لوجود الصفاء في كل منها وهو رده فان تردد الذهن
وعدم سبق شيء من المعاني اية الاشتراك اذ لو كان حقيقة ومجازا لسبق الحقيقة والمراد بامثال العين نحو
القرء الموضوع لكل من الطهر والحيض والجون للاسود والابيض والناهل للظمآن والريان ونحو ذلك وقد
استدل من وافقنا في وقوع المشترك في اللغة على ذلك بدليلين الاول انه لو لم يقع لخلت اكثر المعاني عن الاسم
وهو باطل بيان الملازمة ان الالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بانضمام بعضها الى بعض
والمعاني غير متناهية لان منها مراتب الاعداد التي لا نهاية لها فلو كان كل لفظ من الالفاظ المتناهية موضوعا
لمعنى واحد كانت المعاني التي بازائها متناهية فتبقى معان متكثرة خالية عن الاسم لم يوضع لها لفظ واما
بطلان التالي فلان اكثر المعاني ح لا يكون مفهوما وذلك مما يخل بغرض الوضع لان المقصود منه تفهيم
المعاني وهو لا يحصل فلا بد ان تكون الالفاظ المتناهية مستوعبة للمعاني الغير المتناهية وذلك لا

يكون الا باشتراك الالفاظ وهو المطلوب والجواب اولا بمنع الملازمة اي لا نسلم انه لو لم يقع لخلت اكثر المعاني
عن الاسم قولك المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية قلنا لا نسلم ان المعاني المختلفة والمتضادة
غير متناهية نعم المعاني المتماثلة غير متناهية وهي مما لا يحتاج الى الوضع بخصوصياتها بل يكفي الوضع
للحقيقة التي اشتركت فيها فانا نكتفي بوضع الفرس لكل حيوان مخصوص من غير ان يوضع لكل فرد
منه اسم بخصوصه كما يكتفي بوضع هذا واضرابه لكل من كو مشار اليه بالاشارة الحسية من غير ان
يوضع لكل من كو مشار اليه بخصوصه سلمنا ان المعاني مطلقا غير متناهية لكن لا نسلم ان الالفاظ
متناهية قولك انها مركبة من الحروف المتناهية قلنا لا نسلم ان المركب من المتناهي يكون متناهيا
والسند اسماء العدد الغير المتناهية المركبة من اثني عشر اسما وثانيا بمنع بطلان التالي قولك ذلك مما
يخل بغرض الوضع والتفاهم قلنا لم فان ما يحتاج الى التعبير عنه في التفهم متناه لامتناع تعقل المعاني الغير
المتناهية ويكفي الالفاظ المتناهية فيه على ان اكثر المعاني المختلفة مما لم يوضع له اسم بخصوصه كانواع
الروائح والطعوم ومع هذا لم يختل التفاهم بذلك بل يعبر عن امثال ذلك بالاضافة الى محله ونحوه وثالثا
بان ما ذكرتم من الدليل لا يلزم منه وجود المشترك لجواز ان يوضع بعض الالفاظ بازاء كثير من المعاني
لكن بوضع واحد عام كوضع اسم الاشارة فيندفع المحذور من غير وجود مشترك في اللغة ولا يقال
ان ذلك مشترك لانا نقول كونه مشتركا خلاف المشهور ورابعا بانه لو تم من الدليل لزم ان يتحقق
لفظ مشترك بين المعاني الغير المتناهية وهو مما يخل بالتفاهم بيانه ان المعاني غير متناهية كما
بينتم ثم انكم تزعمون ان كل معنى بازائه لفظ فيلزم عليكم تحقق لفظ مشترك بين معاني غير متناهية
لان الباقي من الغير المتناهي بعد اخراج قدر متناه غير متناه وبوجه اخر كل من الالفاظ المتناهية
ان دل على معان متناهية لم يكن جميع الالفاظ المتناهية دالا على معان غير متناهية لان المركب
من امور متناهية العدد كل واحد منها عدة متناهية يكون متناهيا بالضرورة فتعين ان يكون
اللفظ الواحد مشتركا بين معان غير متناهية لنفي الالفاظ المتناهية بالمعاني الغير المتناهية
وذلك مما يخل بالتفاهم فيكون دليلكم باطلا في نفسه لا خصوصية له بابطال مذهبنا فقط الثاني
من الدليلين على وقوع المشترك في اللغة انه لو لم يقع لزم ان يكون الموجود مشتركا بين الحادث و
القديم بالاشتراك المعنوي وهو باطل اما الاولى فلانه يطلق عليهما حقيقة فلو لم يكن ذلك باعتبار
وضعه بخصوصها لكان باعتبار وضعه لقدر مشترك بينهما وهو الاشتراك معنى واما الثانية
فلانه لو كان موضوعا لقدر مشترك بينهما فذلك القدر المشترك فيه اما الذات وهو باطل لانها

ليست فيهما واحدة كيف وذات الواجب القديم مخالفة لساير الذوات بالحقيقة او الصفة وهي
مختلفة فيهما لانها في القديم واجبة وفي الحادث ممكنة فلو اشتركا فيها لزم ان يكون الشيء الواحد
واجبا وممكنا وهو باطل والجواب بمنع بطلان التالي واختيار ان القدر المشترك بينهما صفة قولكم
انها واجبة في الواجب ممكنة في الممكن قلنا ان اردتم ان الصفة بذاتها واجبة فهو باطل كيف واحتياجها
الى الموصوف ينفي ذلك وان اردتم انها بالنظر الى ذات القديم واجبة بمعنى ان ذاته تقتضيها اقتضاء
تاما فهو صحيح وعلى هذا فلا تنافي كون الصفة ممكنة بالنظر الى ذات الحادث فان ذاته لا تقتضيها
كذلك فعلى هذا المشترك فيه بينهما هو الصفة ولا اختلاف فيها انما الاختلاف في اقتضائها
واستوضح ذلك في العالم او المتكلم اللذين هما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما
في معنى واحد قطعا استدل الخصم على عدم وقوع المشترك بانه لو وقع في اللغة لاختل المقصود من
الوضع والتالي باطل فكذا المقدم بيان ذلك ان المقصود من الوضع تفهيم المعاني تفصيلا وهو لا
يتاتى بالمشترك لتردد السامع مع معانيه وعدم حمله على شيء منها والجواب بمنع لزوم الاخلال
على تقدير وقوعه قولك التفهيم التفصيلي لا يتاتى بالمشترك قلنا م فان القرائن تعرف المقصود
مفصلا وتوجب تعيينه في احد المعاني بخصوصه سلمناه ذلك لكن لا نسلم ان الغرض من الوضع
تفهيم المعاني تفصيلا بل الفهم الاجمالي قد يكون مقصودا للواضع بدليل الاجناس التي لا يفهم منها
الا امر مجمل ولا يفهم منها تفاصيل ما تحتها فيجوز ان يكون المشترك من هذا القبيل **قال** مد ظله
وفي القرآن كقوله تعالى ثلثة قروء والاستعمال للامتثال فائدة **اقول** القائلون بوقوع المشترك
في اللغة اختلفوا في انه هل وقع في القرآن ام لا فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه وذهب بعض الى
عدم وقوعه لنا قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وهو مشترك بين الطهر
والحيض ولذا قال بكل منهما قائل وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو مشترك بين الاقبال والادبار
ونحو ذلك احتجوا بانه لو وقع في القرآن فاما ان يكون مقرونا بالبيان او لا وكل منهما باطل اما الاول
فلانه يلزم التطويل بذكر المشترك مع بيانه من غير فائدة لانه يكفي ذكر المقصود بمفرد لا يحتاج الى البيان
واما الثاني فلانه لو وقع غير مبين كان غير مفيد وكل من التطويل وعدم الافادة نقص يجب تنزيه
القرآن عنه والجواب باختيار الشق الاول قولك يلزم التطويل بلا فائدة قلنا لا نم عدم الفائدة فان
ذكر الشيء مجملا اولا ثم ذكره مفصلا ثانيا ابلغ واوقع في النفس كما هو مقرر بين اهل البلاغة
وايضا اللفظ المشترك مع بيانه قد يكون اخصر من ذلك المنفرد وباختيار الشق الثاني

قولك لو وقع غير مبين كان غير مفيد قلنا م فانه اذا وقع غير مبين فاما ان يكون متعلقا بالاحكام
او بغيرها فان كان الثاني فهو يفيد فايدة اجمالية كما في اسماء الاجناس وان كان الاول فهو مع ذلك
يفيد استعداد المكلف للامتثال ويعصي بالعزم على خلافه وذلك اعظم فايدة تراد قال مد ظله والترادف
واقع كاسد وسبع اقول الترادف توارد اللفظين او الالفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع
على معنى واحد من جهة واحدة فيخرج بقيد الانفراد التابع مع متبوعه فان التابع لا يدل منفردا
على شيء بل بشرط دلالة انضمامه مع متبوعه وبقيد الاصالة يخرج المجاز لان المجاز ليست دلالته على
معناه بحسب اصل الوضع وانما هي بسبب مناسبة للمعنى الاصلي وبقيد وحدة الجهة يخرج الحد والمحدود
فان المحدود يدل على المعنى بنفسه والحد يدل عليه باعتبار انه مشتمل على اجزائه فليست الدلالة فيهما
على المعنى الواحد من جهة واحدة بل من جهتين وبعضهم زاد في التعريف وصف الالفاظ بالمفردة
واخرج بها الحد والمحدود وامثالهما وهو مبني على ان الترادف لا يتحقق في غير المفردات كما هو مشهور
وح فيخرج عن التعريف الانسان جالس والبشر قاعد اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في وقوع
المرادف في اللغة وعدمه فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه وذهب جماعة الى عدم وقوعه فيها وان ما
يترأى انه من المرادف فهو ليس منه حقيقة وانما هو من الالفاظ المتباينة المتواصلة اي بعضها موضوع
للذات والاخر لصفتها ووقع الالتباس في ذلك لشدة الارتباط بين هذه المعاني لنا على وقوعه
في اللغة الاستقراء فان لفظ اسد وسبع للحيوان المخصوص وقعود وجلوس للهيئة المخصوصة ومنا
تماصرح اهل اللغة بوضع كل منها للمعاني المذكورة فيصدق عليه التعريف فيكون كذلك وما تمحلوه
في دفع ذلك بان قالوا الانسب الوضع لمعنى واحد بل لمعنيين مختلفين فان الجلوس مثلا اسم
لارتفاع المضطجع واستوائه جالسا والقعود اسم لانخفاض القائم من قيامه وقعوده على الارض
وهكذا في غيرهما مدفوع لظهور التمحل فيه وعدم دليل واضح على ذلك من جهة العرف او النقل من العرب
وما هو كذلك يجب رده كما لا يخفى قال مد ظله ويجوز تبادلهما ولا يرد خداي اكبر اقول هل يجوز اقامة
كل من المترادفين مقام الاخر ام لا فالاكثر وهو الحق على جواز الاقامة مطلقا وقيل بالمنع مطلقا
وقيل بالتفصيل فيجوز في اللغة الواحدة دون اللغتين وعليه البيضاوي وجماعة لنا ان صحة التركيب
من متعلقات المعنى دون اللفظ والمعنى لما صح ان يضم الى معنى اخر حين ما يكون مدلولا لاحد اللفظين
فلا بد وان يبقى تلك الصحة حال كونه مدلولا للفظ اخر اذ لو لا صح وقوع احد المترادفين مكان الاخر لصح
خداي اكبر في موضع يصح الله اكبر والتالي باطل فكذا المقدم والجواب ان النزاع في وقوع احد المترادفين

مكان الاخر في افادة اصل المعنى وح نقول اللازم خداي اكبر في افادة اصل معنى الله اكبر ونحن نلتزم
ذلك في اصل الافادة لا في تكبيرة الاحرام اذ قد يتعبد فيها بالتلفظ بهذا اللفظ المخصوص لنص من
الشارع على المنع مما عداه فيها سلمنا لكن هذا لا يتم عند من يخص الجواز باللغة الواحدة ويمنع في
اللغتين فجاز ان يكون المنع هنا من حيث انهما لغتان مختلفتان فلا يصح اقامة احدهما مقام الاخر قال
في الحاشية فرعوا على هذا الجواز نقل الحديث بالمعنى لكن انما يجوز ذلك للعارف بعلوم العربية وموقع الالفاظ
الا ترى انه يجوز ان يقال مررت بصاحب زيد ولا يقال بذي زيد مع ان ذا بمعنى صاحب انتهى وتفريع
هذا الفرع على هذه المسئلة ظاهر فان من منع وقوع احد المترادفين موقع الاخر لم يجوز عنده نقل الحديث
الا بالفاظه من غير ان يبدل احد الفاظه بمرادفها ومن جوز ذلك لعدم اختلال في المعنى بوضع احد
المترادفين مكان صاحبه وفي المسئلة اقوال وابحاث تركناها لعدم تعرض المص لها اما اشتراط معرفة
الناقل العلوم العربية ومواقع الالفاظ فاجماعي ووجه عدم جواز مررت بذي زيد ان اضافة ذي
الى العلم غير صحيحة بل شرط صحة استعماله اضافته الى اسماء الاجناس كما هو مبين في محله قال مد ظله
ويفيد التوسعة والتزيين وتلبية العلامة اقول القائل بعدم وقوع المرادف في اللغة استدل بانه
لو وقع لكان وضعه خاليا عن الفايدة والتالي باطل اما الاول فلان الغرض من الوضع اعني الافهام يحصل
بالواحد فيكون وضع ما عداه عبثا واما الثانية فلان الواضع حكيم لا يقع منه العبث والجواب بمنع الملازمة
فان له فوايد شتى منها التوسعة في التعبير عن المقصود بحيث يمكن التعبير عنه ببعض العبارات
عند نسيان بعضها والتوسعة في تيسير النظم فانه قد يمتنع وزن البيت والقافية مع بعض اسماء الشيء
ويصح مع الاسم الاخر ومنها التزيين الكلام بان يرد مشتملا على انواع البديع كالتجانس فانه يجوز ان
يكون احد المترادفين بايتسر به ذلك دون الاخر نحو حبر حبير دون واسع كالتطابق الذي هو
ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الاخر فيما اذا كان لاحدهما موضوعا باشتراك لمعنى
اخر غيرهما ثم اراد فاطلب تحصل باعتبار الطابقة وفرض تقدم مرادف لذلك المعنى كما قال الحريري للبغدادي
حسن الخيار بالخير من خسكم فقال البغدادي في جوابه حسن الخير من خياركم فقد حصلت الطابقة
بينهما باعتبار انه اراد بالحسن الخسيس وبالخيار ضد الاشرار وحصل التناسب اعني مراعاة النظير
بوجه اخر وهو ان يراد بالحسن النبت المعروف وبالخيار القثاء ولو فرض تقدم وضع القثاء للنبت المعروف
من غير ان يكون الخيار مرادفا لما حصل التقابل وذلك يكفي في الفايدة قالوا ثانيا لو وقع المرادف في
اللغة لزم تعريف المعرف وهو باطل بيان ذلك ان اللفظ الاول عرف المعنى فيكون مرادفه تعريفا للمعرف

بالاول والجواب منع الملازمة فان المرادف علامة ثانية ونصب علامة ثانية لمعنى يحصل المعرفة بكل منهما على البدلية جايز
غير ممتنع قال مد ظله وليس منه الحد والتابع اقول المشهور ان الحد ليس مرادفا للمحدود وكذا التابع ليس مرادفا
لمتبوعه فان الحد دلالته تفصيلية ليست لدلالة المحدود فاختلفت جهة الدلالة المعتبرة وحدتها في الترادف والتابع
لا يدل منفردا عن متبوعه على شيء فان نطشان انما يدل اذا انضم الى عطشان وقيل عطشان نطشان لا منفردا وهو
مما ينافي الترادف فهذا هو المراد من الحد الذي ليس مرادفا للمحدود وهو ما عدا الحد اللفظي واما اللفظي فمرادف فلا ينافي
هذا قولهم ان الحد اللفظي هو التعريف بلفظ اشهر مرادف كما تقدم سابقا قال مد ظله الحقيقة لفظ مستعمل في وضع اول
اقول الحقيقة في اللغة فعيلة من حق الشيء اذا ثبت فهي اما بمعنى الثابتة او بمعنى المثبتة فعلى الاول التاء للتانيث
وعلى الثاني للنقل من الوصفية الى الاسمية لاستواء التذكير والتانيث في فعيل بمعنى المفعول وفي الاصطلاح لفظ
مستعمل في وضع اول وفي الحاشية اي بالفعل من لافظه ولفظة في للسببية كما في قولهم ان امراة دخلت النار في هرة
وقول الفقهاء يجب في الوضوء النية والمبادر السببية القريبة تخرج المجاز الذي له حقيقة فانه وان كان مستعملا
بالفعل من لافظه بسبب وضع اول لكن بسبب هذا الاستعمال بعيد واخرجه المحقق الشريف باخذ قيد الحيثية اي من
حيث انه مستعمل بسبب وضع اول وغيره ما فيه وقولنا بالفعل لاخراج عن اللفظ الا لافظه حقيقة ثم قولنا من لا
لافظه لاخراج هذا المجاز عن تلفظ الغير بحقيقته انتهى قوله اي بالفعل من لافظه بيان لان المراد من المستعمل هو
كذا فيرجع التعريف الى ان الحقيقة لفظ مستعمل بالفعل من لافظه بسبب وضع اول وليس ذلك تقديرا في التعريف بل بيانا
لما هو الظاهر المتبادر منه فقيد بالفعل يخرج المجاز الذي تلفظ بحقيقته فانه يصدق عليه انه لفظ مستعمل في وضع
اول لكن لا بالفعل اذ لم يستعمل بالفعل فيه وبقولنا من لافظه يخرج المجاز اذا تلفظ الغير بحقيقته فانه يصدق عليه
انه لفظ مستعمل بالفعل بسبب وضع اول لكن لا من لافظه هذا ما ذكره المص وفيه نظر فان لفظ الاسد الذي تلفظ
به زيد وقصد به الحيوان المفترس هو غير الذي تلفظ به عمرو وقصد به الرجل الشجاع فان اللفظ هو الكيفية القا
بالهواء المجاور لفم المتلفظ وح فلا يصدق على لفظ الاسد المستعمل في الرجل الشجاع الذي تلفظ به زيد عند تلفظ
الغير به وارادة معناه الحقيقي انه لفظ مستعمل بالفعل بسبب وضع اول ويمكن ان يجاب بان المراد باللفظ الواحد ما
تركب من الحروف المعينة على صورة معينة كلفظ الاسد وان تلفظ به الف لافظ وح فيستقيم الكلام ثم انه على تقدير
جعل في للسببية يكون متعلقا بالاستعمال الا مثل قولهم اللفظ مستعمل في المعنى الفلاني بل مثل قولهم هذا اللفظ مستعمل
بسبب وضعه ابقاء للوضع على معناه من غير حمله على الموضوع له لاحتياجه زيادة قيد لا يصلح التعريف بدونه
وهو في اصطلاح التخاطب وحيث ان المراد من السببية السببية القريبة يخرج المجاز الذي له حقيقة لان سببية
الوضع الاول للاستعمال بعيدة والسبب القريب له هو مناسبة للمعنى الحقيقي لكن المحقق الشريف في حاشيته على شرح المختصر

حكم بانه لا يخرج الا بقيد الحيثية قال واعلم انه لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على اي وجه كان من اعتبار حيثية
الاستعمال اي الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع اول من حيث هو كذلك من حيث هو مستعمل بسبب الوضع
الاول لئلا ينتقض بالمجاز الذي له حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول في الجملة وان
لم يكن استعماله المجازي بسببه انتهى واورد عليه بعض المتاخرين في حاشيته بحثا حاصله ان كلام السيد
يرجع الى ان الفرق بين الحقيقة والمجاز باختلاف الحيثية والاعتبار فيصدق على اللفظ الغير المستعمل في
معنى حال عدم الاستعمال انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول من حيث انه مستعمل بسبب الوضع الاول فيرجع
الكلام الى ان التسمية بالحقيقة والمجاز بهذا الاعتبار من غير ان يكون فيه دلالة على ان كونه حقيقة في
اي وقت من الاوقات ثم ان هذا المحشي اخرج هذا المجاز عن التعريف بان المراد من المستعمل بالفعل اي اللفظ
المستعمل في معناه المجازي حين استعماله فيه لا يصدق عليه التعريف ووجه نظره حمل المستعمل في كلام المحقق
الشريف على المستعمل مطلقا الا على المستعمل بالفعل واقول ظاهر كلام المحقق الشريف انه اراد بالمستعمل المستعمل
بالفعل فيرجع الكلام بعد قيد الحيثية الى ان اللفظ المستعمل بالفعل بسبب الوضع الاول من حيث انه كذلك اي استعمل
الفعلي بسبب الوضع الاول لا من حيثية بل من حيث المناسبة للمعنى الحقيقي فهو مجاز وح فيكون فيه دلالة
على كون اللفظ حقيقة في اي وقت من الاوقات وما ذكره هذا المحشي من خروج ذلك المجاز بارادة اللفظ
المستعمل بالفعل فغير صحيح فانه لا يخرج بذلك فقط بل لا بد من ارادة السببية القريبة التي تدل عليها او ان
حال استعماله في المعنى المجازي يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول في الجملة لا استعماله
فلو اريد بها القريبة او قيد الحيثية الدال عليها خرج كما لا يخفى واعلم ان اقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية
وشرعية والنسبة فيها الى الواضع والتعريف المذكور صادق على جميع اقسامها قال مد ظله والمجاز في غيره
لعلاقة اقول المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور نقل الى الفاعل اي الجايز اطلاقا لاسم الجزء اعني
المصدر على الكل ثم نقل اصطلاحا الى اللفظ المستعمل في غير وضع اول لعلاقة بين المعنى الموضوع له اولا وغيره
والعلاقة هي اتصال ما بين المعنيين وقيد العلاقة احتراز عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء لعدم
العلاقة اعلم ان الحاجبي وبعض الاصوليين عرفوا المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح
واحترزوا بقولهم على وجه يصح عن مثل استعمال لفظ في السماء والاستاد المص مد ظله عدل عن ذلك الى قوله
لعلاقة وكتب في الحاشية يمكن ان يكون وجه العدول عن قولهم على وجه يصح الى هذا ان العلاقة مقتضية
للصحة وتخلف الصحة لا يقدح فيه فانه ربما كان لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف
لمانع عن المقتضي جايز انتهى وهو جيد لكن ما ذكروه في فايدة قولهم على وجه يصح اعني شموله لمذهب القايلين

القائلين بوجوب النقل في احاد المجازات وعدمه لا يخفى فوايح لان قولنا العلاقة يشعر بان العلاقة فقط كافية في الاستعمال فلا يشمل مذهب القائلين بوجوب النقل لزعمهم ان الاستعمال في المعنى المجازي ليس للعلاقة فقط بل مع شيء اخر وهو النقل بل ربما يقال ان العلاقة لا اعتبار لها في الاستعمال على ذلك التقدير وكان المهملكا منكرا لذلك القول لانه سيطلر بعد لم يلتفت الى كون التعريف منطبقا عليه قال مد ظله ولا شيء منهما قبله اقول اللفظ بعد وضعه وقبل استعماله ليس حقيقة ولا مجازا لعدم صدق شيء من حديهما عليه لان جنسهما المستعمل ولم يشمل ذلك اللفظ قبل الاستعمال قال مد ظله وحصرت في خمسة وعشرين اقول بعد ما نبين ان المجاز لا بد فيه من العلاقة لا جرم وجب بيانها فنقول انواع العلاقة مما اختلف في عددها والمشهور ما ذكره الاستاد المصنف مد ظله من انها خمسة وعشرون وفي الحاشية الحصر في هذا العدد للقدماء وهذا تفصيله السبب للمسبب كالطعم للنبات ب عكسه كالاثم للخمر ج الكل للجزء كالاصابع للانامل د عكسه كالوجه للذات ه الملزوم للازم كالنطق للدلالة و عكسه كشد الازار لاعتزال النساء ز المشابه للمشابه كالاسد للشجاع ح المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيامة ط عكسه كالشفة المشتقة ي الخاص للعام كزيد للعلماء يا عكسه كعكسه يب حذف المضاف نحو واسئل القرية يج حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا يد المجاورة كجري الميزاب يه الاول اليه اراني اعصر خمرا ماكان عليه واتوا اليتامى اموالهم يو المحل للحال كالمجلس لحضاره يز عكسه كعكسه يح الالة لانها كاللسان للغة كالبدل للمبدل له الدم للدية يط النكرة المثبتة للعموم علمت نفس كح الحرف باللام لواحد ادخلوا الباب كل الحذف يبين لكم ان تضلوا كا الزيادة ليس كمثله شيء كب الضد للضد ولا يخفى امكان رد هذا العدد الى الاقل كرد الحاجبي والامدي الى خمسة والرازي الى اثناعشر ورد غيرهما الى اثنين انتهى والخمسة التي ردها الحاجبي والامدي اليها هي الاشتراك في الشكل والاشتراك في الصفة والكون والاولى والمجاورة واما الرازي فردها الى اثنى عشر وهي السبب للمسبب عكسه وتسمية الشيء باسم مشابهه وتسمية الشيء باسم ضده وتسمية الجزء باسم الكل وعكسه والاول والكون والمجاورة والمجاز العرفي كالدابة في الحمار والمجاز بسبب الزيادة وتسمية المتعلق باسم المتعلق وبعضهم ردها الى اثنين المشابهة وعدمها وكل ذلك اختلاف في اللفظ وبعد التحقيق فالجميع يرجع الى واحد هو ما ذكره الاستاد المصنف في الحاشية في التعريف هذا وجعل قولهم ليس كمثله شيء من باب المجاز باعتبار الزيادة هو المقرر الى افهام المبتدئين والتحقيق ان الكاف ليست زائدة وليس هناك مجاز باعتبار الزيادة وان الكلام مورد لنفي المثل على سبيل المبالغة وتقريره ان نفي المثل مما لا يعتريها الانكار بوجه انا الكلام في المثل وعدمه فاذا نفي مثل مثله لزم نفي المثل البتة لانه لو وجد المثل لوجد مثل المثل لانه متحقق فهي مثل مثلها فيلزم التناقض اعني نفي مثل المثل مع ثبوته وحاصله انكم نفيتم مثل المثل وعلى تقدير وجود المثل كان مثل المثل متحققا ونظيره

قولهم ليس لاخ زيد اخ فان صدقه يكون بانتفاء اخ زيد لانه لو كان له اخ كان زيد اخاه فيصدق ان لاخ زيد اخا قال مد ظله وتكفي عن نقله اقول لا كلام في وجوب نقل نوع العلاقة عن اهل اللغة وانما الكلام في انه هل يشترط في احاد المجاز نقلها عن اهل اللغة او يكفي ثبوت استعمال نوع العلاقة فالمشهور بين الاصوليين وعليه المصنف وهو الحق عدم اشتراط نقل احاد المجاز بل يجوز لكل احد ان يخترع ما شاء من التجوزات مع ثبوت نوع العلاقة وذهب جماعة الى اشتراط نقل احاد المجاز عن اهل اللغة حتى لا يجوز استعمال مجاز لم تكن العرب قد استعملته بخصوصه لنا على الاول انه لو كان النقل شرطا لتوقف اهل العربية في تجوزاتهم واستعاراتهم على النقل ضرورة ويجب عنه فيها والمتتبع لكلامهم يحكم بعدم ذلك ويجدهم مجازاتهم واستعاراتهم متجددة لم تستعمل قبل قالوا لو كان التجوز يجوز بالعلاقة كان فيا لمجاز نخلة للحائط الطويل للمشابهة المنقول نوعها وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب للسببية والتالي باطل فكذا المقدم قلنا نوع العلاقة مقتضي لصحة الاستعمال وتخلف الصحة عنها لمانع لا يقدح في كونها هي المقتضية له فان عدم المانع في كونها هي المقتضية لا يقدح ليس جزءا من المقتضي ثم لا يلزم منا تعيين المانع بل نعلم اجمالا ان ما كان ممتنعا استعماله مع وجود العلاقة فهو لمانع منع من الاستعمال والحاصل انه حيث يعلم امتناع الاستعمال مع وجود العلاقة يحكم بوجود مانع هناك اجمالا وما لم يعلم فيه ذلك فان علم او ظن وجود مانع فيه لم يستعمل ايضا والا جاز استعماله لان الاصل عدم مانع قال مد ظله وقد يعرف بالسلب لا الدور اقول يعرف كون اللفظ مجازا اما بالضرورة بان يصرح اهل اللغة انه مجاز او يذكر حد المجاز او خاصته او بالنظر وذلك بوجوه منها صحة سلب المعنى الحقيقي من مورد الاستعمال في نفس الامر كالحمار للبليد فانه يصح انه ليس بحمار والقيد الاخير للاحتراز عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان لعدم بعض الصفات الانسانية منه وقوله ولا دور دفع للاعتراض الوارد على كون صحة السلب من علامات المجاز وحاصله ان المجاز لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورده لان سلب بعضها لا يثبت المجاز لجواز الاشتراك وسلب جميع المعاني الحقيقية عنه لا يصح الا اذا علم انه ليس شيئا منها والعلم بانه ليس شيئا منها يتوقف على العلم بكونه مجازا او يستلزمه وعلى كل حال فالدور لازم والجواب ان المراد من قولنا صحة السلب من علامات المجاز انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ولم يتعرض المصنف لكون علامة الحقيقة عدم صحة السلب للزوم الدور وعدم اندفاعه عنه بالجواب المذكور فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد

مجازا مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله ومنها عدم اطراده وهو عبارة عن ان يستعمل اللفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل في محل اخر وان وجد ذلك المعنى فيه كقوله تعالى واسئل القرية فان السؤال قد استعمل في هذا المحل اعني نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلقه باهلها ولم يستعمل في محل اخر مثل اسئل الجدار وان وجد فيه ذلك السبب اعني تعلق السؤال بالاهل وهذا اولى من قول بعضهم في شرحه لتهذيب العلامة ان القرية قد اريد بها اهلها ولا يمكن ان يراد من الجدار اهله لان عدم الاطراد انما يكون بالنظر الى اللفظ وقوله مد ظله ولا عكس معناه ان الاطراد ليس دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع والاولى ارجاع قوله ولا عكس الى العلامتين اما الاول فلما عرفت من ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي ليس علامة الحقيقة فان لفظ العام اذا اطلق على الخاص من حيث الخصوص كان مجازا مع عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد واما الثانية فلان المجاز ثم ان ههنا اعتراضا مشهورا واردا على كون عدم الاطراد علامة المجاز وحاصله انا نجد بعض الالفاظ غير مطردة في معانيها الحقيقية فان الفاضل موضوع لذي العلم ولا يطلق عليه تعالى مع كمال علمه والسخي موضوع لذي الجود ولا يطلق عليه تعالى مع كمال جوده والقارورة موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة مما يستقر فيه الاشياء والجواب انها مطردة فيما وضعت له لتقييد معنى الفاضل بمن شانه الجهل لا انه ذو العلم مطلقا والسخي بمن شانه البخل لا انه ذو الجود مطلقا والقارورة بكونها زجاجة لا ما يستقر فيه مطلقا قال مد ظله وفي القران كثير واسماؤه توقيفية اقول ذهب الظاهرية الى عدم وقوع المجاز في القران والحق وقوعه فان قوله تعالى واسئل القرية وجدارا يريد ان ينقض وجزاء سيئة سيئة مثلها وامثال ذلك من قبيل المجاز وما يحملونه في الحمل على الحقائق كما يقولون في اسئل القرية ان المراد اسئل جدرانها فانها تجيبك بناء على ان ذلك معجزة ليعقوب ع ونحوه لا يخفى ما فيه وايضا هو في صور معدودة ولا يمكن في غيرها من المجازات التي بلغت في الكثرة الى حد يحصل القطع بذلك والحاصل ان المخالف اما ان يقول ان هذه الالفاظ حقائق فيما اراده سبحانه وانها وضعت له في اللغة العربية فذلك فاسد لانا نعلم ضرورة ان ذلك لم يرد الا على وجه التشبيه او نحوه واما ان يقول انها مجازات في اللغة الا انها صارت حقائق شرعية فيما اطلقت عليه فباطل ايضا والا لسبق الى الفهم هذه المعاني منها عند اطلاقها مجردة وهو باطل استدلوا بانه لو وقع في القران لصح اطلاق المتجوز عليه تعالى والتالي باطل اما الاولى فلان من اتصف بشيء صح اشتقاق صفة له منه يحمل عليه واما الثاني فللاتفاق على عدم جوازه والجواب ان اريد صحته مطلقا فالملازمة ممنوعة كيف واسماء الله تعالى توقيفية يجب تلقيها من الشارع

واليه اشارة بقوله واسماؤه توقيفية وان اريد صحته لغة فبطلان التالي ممنوع قال مد ظله وهو اولى من الاشتراك واغلبية تغلب من اباه مع معارضتها بمثلها اقول اذا وقع التعارض بين المجاز والاشتراك واحتمل اللفظ لان يكون مجازا او مشتركا فالمجاز اولى من الاشتراك فليحمل اللفظ عليه لوجهين الاول كثرة المجاز في اللغة بالنسبة الى المشترك ويعلم ذلك بالاستقراء حتى ان ابن جني بالغ في ذلك وقال ان اكثر اللغة مجاز والكثرة امارة للظن فالحمل عليه اولى الثاني انتفاء مفاسد الاشتراك فان من مفاسده انه يخل بالتفاهم عند الخفاء عن القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل على المعنى المجازي ومع عدمها على الحقيقي ومنها تعدد قرائنه بحسب تعدد معانيه بخلاف المجاز ومنها انه قد يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض كما فان قيل الاشتراك اولى من المجاز لمزايا متعددة منها استعداد المكلف للامتثال اذا تبين كما هو سابقا ومنها اطراده بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها ان الاشتراك يحصل بوضع واحد بخلاف المجاز فانه يحتاج الى الحقيقة والى ما يصلح مجازا والى علاقة يحسن لاجلها جعله مجازا وما يحتاج الى واحد اولى مما يحتاج الى اشياء ومنها انه قد يتوصل به الى انواع البديع كالتوجيه اي ايراده على وجه يحتمل معنيين نحو رايت عينك ونحو ذلك قلنا اغلبية المجاز وكثرته تغلب مزايا الاشتراك وفوائده فان هذه المزايا والفوايد انما تعتبر لكونها توجب الظن بغلبة الاشتراك على المجاز وذلك لا يعتبر مع تحقق اغلبية المجاز لما ذكرنا مع ان اكثر اللغة مجازات على ان ما ذكرتم من فوايد الاشتراك ومزاياه معارضة بمثلها في المجاز مما تقدم ذكرها من عدم الاخلال بالتفاهم وعدم تعدد القرائن ونحو ذلك ومنها انه قد يتوصل به الى انواع البديع كالسجع كقولك حمار ثرثار ولولا بليد لفات والمطابقة كقولك اتخذت للاشهب ادهم بخلاف قيد او حمار نحو سبع بخلاف شجعان ونحو ذلك فيكون مزايا المجاز في مقابلة مزايا الاشتراك وتسلم اغلبية المجاز والكثرة عن المعارضة من طرف الاشتراك فيكون الحمل عليه اولى وقد يقال ثبوت الغلبة انما يتم لو ثبت سبق وضع اللفظ للمعنى وح لو اريد بالنسبة الى المعنى الاخر بين المجاز والاشتراك قدم المجاز لكن ثبوت سبق الوضع لاحد المعنيين لا يخرج من الاشكال اذ يحتمل السبق للمعنى الاخر وينعكس المطلوب فتامل المقام قال مد ظله ولا يستلزم الحقيقة كالرحمن والفايدة صحته اقول لا كلام في ان الحقيقة لا تستلزم المجاز بل يجوز ان يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له من غير ان يستعمل في معنى اخر مناسب له انما الخلاف في استلزام المجاز للحقيقة فهل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ولا يستعمل فيه ام لا الاكثر على عدم الاستلزام ايضا وهو الحق وذهب جماعة الى الاستلزام لنا على ذلك ان لفظ الرحمن موضوع لذي الرحمة وهي رقة القلب التي لا تتصور في حقه سبحانه فهو فيه مجاز مع انه لم يستعمل

في معناه الحقيقي الذي هو غير الله تعالى قطعا والاجماع اطلاقه عليه ولم يجز قطعا الايقال قد اطلق على غيره تعالى كقول شاعر بني حنيفة في مسيلمة الكذاب وانت غيث الورى لا زلت رحمانا ورحمن اليمامة لانا نقول ذلك شاذ مردود في عرف اهل اللغة قالوه من تعنتهم في كفرهم فلا يتمسك به فان قيل يجوز ان يكون قد اطلق في اللغة على غيره تعالى ثم هجر شرعا او عرفا فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلنا عدم جواز الاستعمال في المعنى الحقيقي في الجملة كاف في اثبات المط الذي هو عدم استلزام المجاز للحقيقة لانه مجاز ولا حقيقة هذا ولقائل ان يقول الرحمن وان كان بحسب اصل الوضع مجازا بالنظر اليه تعالى لكنه صار حقيقة عرفية فيه تعالى فانا نعلم قطعا تبادره الى الفهم عند اطلاقه وذلك علامة الحقيقة فلا يتم الاستدلال المذكور وقد يدفع بعدم الحقيقة اولا الاول الامر وهو في ثبوت الحكم قالوا ولو لم يستلزمها لزم خلو الوضع عن الفايدة وهو باطل بيان الفايدة في الوضع افادة المعاني المركبة كما هو مشهور فلو وضع اللفظ لمعنى لم يستعمل فيه لم يحصل وقوعه في التركيب فلا يكون لوضع اللفظ له فايدة الجواب منع الملازمة قولك فايدة الوضع افادة المعاني المركبة قلنا انحصار الفايدة فيما ذكرتم فان وضع اللفظ لمعنى ليصح التجوز فيما يناسبه فايدة ايضا واليه اشار بقوله مد ظله والفايدة صحته على انا نمنع بطلان التالي ونقول ليس كل ما يصدق به فايدة تترتب عليه فايدته بل قد يتخلف عنه لفقد شرط او نحوه قال مد ظله في نحو انبت الربيع البقل وجوه اربعة مشهورة

اقول لما ذكر المجاز اللغوي واحكامه اراد ان يبين الخلاف الواقع في نحو انبت الربيع البقل وان المجاز فيه عقلي او لغوي فنقول الوجوه الواقعة فيه اربعة ثلثة منقولة ورابعها غير منقولة فالاول وهو مذهب عبد القاهر والامام الرازي ان المجاز فيه عقلي لا لغوي قطعا اذ الاسناد لم يتجوز في شيء منها وانما وقع التجوز في الاسناد باعتبار ان الفعل قد اسند الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه فيكون التصرف في امر عقلي لا لغوي الثاني قول الحاجبي وهو ان الفعل موضوع للنسبة الى ما هو صالح لان يكون فاعلا له حقيقة فاذا استعمل في غيره كان مجازا فهو في مثل ذلك مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور سواء كان نسبا عاديا او ملابسة اخرى ففي مثل انبت الربيع البقل الفعل فيه مجاز عن النسب العادي عما هو مسبب عادة الثالث قول صاحب المفتاح وهو ان المسند اليه استعارة بالكناية وان المجاز فيه فقط والاستعارة بالكناية عنده هي ان يشبه شيء بشيء ويذكر المشبه ويراد به ادعاء بواسطة قرينة وهي اثبات شيء من لوازم المشبه به المساوية للمشبه فزعم ان المراد بالربيع في هذا التركيب معناه الحقيقي بادعاء انه فاعل مختار بقرينة نسبة الانبات اليه

وعليه ان ادعاء كون الربيع فاعلا حقيقيا ومصورا بصورته لا يوجب ان يكون الاسناد اليه حقيقة لان الاستعارة بالكناية عنده من اقسام المجاز اللغوي فيكون المسند اليه في هذا التركيب مجازا مع انه قايل بان المراد منه معناه الحقيقي بانه من افراد المشبه به وادعاء ذلك لا يوجب كونه مجازا وفي ذلك كلام طويل لا يسعه المقام ثم ان صاحب المفتاح لا يقول بلزوم التخييلية للمكنية وان هذا التركيب مما اشتمل على المكنية فقط فيما ذكره العضدي من الاستعارة تخييلية لا يخفى ضعفه الرابع ان تكون استعارة تمثيلية بان تشبه الصورة الحاصلة من قولك انبت الله البقل بالصورة الحاصلة من قولك انبت الربيع البقل واستعارة الثاني للاول كما يشبه صورة المتردد في امر بصورة المتقدم والمتاخر وتستعار الالفاظ الدالة على الثاني للاول وهذا الوجه وان كان محتملا الا انه لم ينقل عن احد من علماء العربية قال مد ظله والحقيقة الشرعية للمتشرعة ثابتة وللشارع محل كلام والظاهر ثبوتها للتبادر وفيه ما فيه ولا يلزم عدم عربية القران

اقول لا كلام في وجود الحقيقة اللغوية كالانسان والفرس ولا في الحقيقة العرفية العامة كالدابة التي في الاصل لما يدب على الارض المخصوصة عرفا بذوات القوايم الاربع ولا الخاصة لكل طايفة انما الذي وقع فيه الخلاف وطال فيه التشاجر بين الاصوليين هو الحقيقة الشرعية والمراد بها اللفظ الذي وضعه الشارع لمعنى بحيث اذا اطلق فهم من كلمه على اصطلاحه المعنى المنقول اليه بلا قرينة كالصلوة للاركان المخصوصة بعد كونها في اللغة للدعاء ونحوها من الالفاظ المتداولة شرعا فهل هي موضوعة للمعنى الشرعي بوضع الشارع او انها في كلامه مجاز في المعنى الشرعي وفايدة الخلاف تظهر عند اطلاق الشارع لفظا منها مجردا عن القرينة محتملا للمعنى اللغوي والشرعي فهل يحمل على المعنى اللغوي او الشرعي فان قلنا بثبوتها حمل على المعنى الشرعي والاستاد المعظم فصل المقام وقال ان الحقيقة الشرعية ان كانت للمتشرعة اي لاهل الشرع فهي شايعة اي ثابتة ثبوتا شايعا بلا خلاف لانها حقيقة عرفية بالنظر اليهم لكثرة تداولها فيما بينهم وليس حاجتهم الى التعبير عنها في محيث لو اطلقت في كلامهم من غير قرينة يتبادر منها المعاني الشرعية فتحمل في كلامهم واما الحقيقة الشرعية للشارع بمعنى ان الشارع نقلها الى هذه المعاني بحيث تحمل في كلامه مجردة عن القرينة عليها ففيه كلام ينشأ من عدم الدليل على ذلك وقد يدعى ان الظاهر ثبوتها للتبادر هذه المعاني الى الفهم عند سماع هذه الالفاظ من دون قرينة والتبادر علامة الحقيقة وفيه نظر فان تبادر هذه المعاني الى الفهم عند سماع هذه الالفاظ ان كان بالنظر الى اطلاق الشارع فهو اول البحث وان كان بالنظر الى اطلاق المتشرعة فلا يفيد لان اللازم منه كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما القاضي الباقلاني فقد نفى وجود

الحقايق الشرعية واختلف في تفسير مراده فقيل انه اراد انها مجازات لغوية لم تبلغ رتبة الحقيقة فلم تصر حقايق شرعية وقيل انه اراد انها مستعملة في معانيها اللغوية والزيادات غير داخلة في معانيها فهي صادقات على معانيها اللغوية والتفسير الثاني باطل لان الصلوة لو كانت باقية في المعنى اللغوي وهو اما الدعاء او الاتباع لما صح اطلاقها حال عدمهما كما في صلوة الاخرس والمنفرد الذي لا دعاء في الاول ولا اتباع في الثاني فان قلت الاول ايضا باطل للقطع بانها حقايق في المعاني الشرعية لفهمها بلا قرينة قلنا ذلك في عرف المتشرعة والكلام في عرف الشارع وهي يجوز ان يكون فيه مجازات لم تبلغ رتبة الحقيقة واقول يمكن ان يستدل على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بان يقال الاصل عدم نقل الشارع تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية وكونها حقايق تستلزم النقل المخالف للاصل فيترك فان قلتم خالفنا الاصل لدليل قلنا دليلكم لا يتم فلا يخالف الاصل لاجله استدل النافون للحقيقة الشرعية بانها لو وقعت لكان القران عربيا والتالي باطل واما الاولى فلانها على ذلك التقدير غير عربية لان العربي هو ما وضعه العرب لا غيرهم مع اشتمال القران عليها فيلزم من ذلك عدم عربيته لان ما بعضه خاصة عربي غير عربي واما الثانية فلان القران عربي لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والجواب منع الملازمة قولك هي على ذلك على التقدير غير عربية قلنا لم فانها حين كونها حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات المحادثة وان لم يسمع احادها من العرب عربية لثبوت تجويز العرب نوعها العلاقة كاطلاق لفظ الجزء على الكل المصحح لاطلاق الصلوة على المجموع مجازا او نحو سلمنا عدم عربيتها لكن لا نسلم ان القران بكليته عربي والايات لا تدل على ذلك فان الضمير في قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا يعود الى السورة وبعض القران قران لاشتراك الكل والجزء في المعنى المصحح للاطلاق كما في الماء حيث يطلق على بعضه كماء البحر وعلى مجموع المياه واذا ثبت هذا لم يلزم من كون القران عربيا كونه بالكلية كذلك فلا يضر وقوع مثلها فيه سلمنا عربية الجميع وعدم عربية هذه الالفاظ لكن لا نسلم خروجه بهذه الكلمات عن العربية فان الشعرات النادرة البيض في الفرس الاسود لا يخل باطلاق الاسود عليه غايته ان اطلاق العربي على الكل يكون على سبيل المجاز والاطلاق وان كان الاصل فيه الحقيقة لكن قد يرتكب المجاز لدليل يعينه وهو الدليل على ثبوت الحقايق الشرعية وقد عرفت ما فيه قال مد ظله وفيه المعرب كمشكوة وسجيل دون ابرهيم فانه علم

اقول المعرب هو اللفظ الذي وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب بناء على ذلك الوضع واجروا عليه احكام كلامهم من دخول اللام والاضافة ونحوها

وقد اختلف في وقوعه في القران فالاكثر على وقوعه فيه وهو الحق وذهب جماعة الى عدم الوقوع لنا ان المشكوة من اللغة الهندية والسجيل والاستبرق من اللغة الفارسية والقسطاس من اللغة الرومية وكل منها قد تصرف فيه العرب واجروا عليه احكام كلامهم من التنوين ودخول اللام ونحوها وليس المعرب الا هذا مع انها واقعة في القران لا يقال يجوز ان يكون هذه الالفاظ مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور لانا نقول نحن ندعي الظهور في ذلك لا القطع وما ذكرناه يثبته والاحتمالات البعيدة انما تقدح في القطع لا الظهور قالوا قال تعالى ااعجمي وعربي والاستفهام للانكار فيكون تعالى نفى كونه متنوعا الى نوعين ووجود المعرب يثبت كونه كذلك فيكون منتفيا قلنا ليس المراد نفي التنويع كما ذكرتم وانما المراد نفي كونه اعجميا والمخاطب عربيا الا يقال يدل على ذلك سياق الاية اعني قوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ااعجمي وعربي الاية فانه يدل على انه لو انزل اعجميا لتمسكوا بكونهم عربا لا يفهمون الكلام الاعجمي وهذا صريح في ان المراد نفي كونه اعجميا لا يفهم مع كون المخاطب عربيا وهذه الالفاظ كانت مفهومة لهم فلا تندرج تحت الانكار سلمنا ان المراد نفي التنويع من الاعجمي والعربي لكن نقول هذه الالفاظ لما صارت بسبب التعريب ملحقة بكلام العرب صح ان القران غير مشتمل على غير العربي الذي هو الاعجمي العرف فتامل ثم انك بما تلونا عليك من معنى العرب وانه الذي وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب بناء على ذلك الوضع وتصرفوا فيه بادخال اللام ونحوه يظهر لك انه انما يتحقق في اسماء الاجناس دون الاعلام فانها باعتبار الوضع العلمي ليست مما وضعت في اصل اللغة انما هي باوضاع حادثة متجددة والكلام فيما هو من الموضوعات بحسب اصل اللغة وايضا عدم تصرف العرب في الاعلام بشيء من تصرفاتهم يقتضي عدم تعريبها فلا تكون من المعرب في شيء الا ترى الى اتفاق النحاة على منع صرف ابراهيم للعجمة والعلمية مع وقوعه في القران لا يتم اذ استعمال العرب له في معناه ليس باعتبار الوضع الاصلي باعتبار الوضع العلمي الذي لا يتحقق التعريب قال مد ظله فصل الواو العاطفة لمطلق الجمع لنقل اللغويين وقولهم انها في المختلفة كالمتفقة وورودها في التفاعل ومع القبلية والبعدية وصحتها مع المعية وسؤالهم النبي صلى الله عليه وسلم بايهما نبدا

اقول ههنا حروف يحتاج الى بيانها فمنها الواو العاطفة وقد اختلف فيها فالمشهور وهو الحق انها للجمع المطلق اي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه اما في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو او في نفي نحو ما قام زيد من غير ان يكون فيها دلالة على حصولها في زمان واحد وهو المعبر عنه بالمعية او زمانين مع تاخر ما دخلت عليه وهو المعبر عنه بالترتيب وان كان كل منهما

محتملا في الوجود وذهب جماعة من البصريين والكوفيين ومنهم الفراء والغزالي الى انها للترتيب اي
تفيد بنفسها تاخر ما دخلت هي عليه واما كونها للمعية بمعنى افادتها لحصول المتعاطفين
في زمان واحد فلم يقل به احد لنا على المذهب المشهور منها نقل اهل اللغة على ان الواو للجمع
المطلق من غير ترتيب حتى قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون
على انها للجمع المطلق وذكر سيبويه في خمس عشر موضعا من كتابه ومنها ان اهل اللغة قالوا ان واو
العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع في الاسماء المتفقة لانهم لما لم يتمكنوا في جمع الاسماء المختلفة باو الجمع
استعملوا فيها واو العطف فقولك جاءني زيد وعمرو وبكر وبحتر كقولك جاء الزيدون وكما ان الثاني
لا يفيد الا الاشتراك في الحكم من غير افادة ترتيب فكذلك الاول المشتمل على واو العطف فان قيل اشتراك
الواوين في ان كلا منهما يفيد الاشتراك في الحكم لا ينفي افادة الواو العاطفة فايدة زايدة عليه وهو
الترتيب قلنا بعد نص اهل اللغة على اتحاد فايدتهما من غير زيادة يندفع هذا الاحتمال ومنها ان الواو قد تستعمل
في كلام من يوثق به فيما يمتنع معه الترتيب كقولنا تقاتل زيد وعمرو فان التفاعل يقتضي صدور الفعل عن
فاعلين معا من غير ترتيب هو المعتبر في مفهومه فيكون الواو لغير الترتيب والاصل في الاطلاق الحقيقة
فيكون حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك ومنها ان الواو قد وردت
مع القبلية كما تقول جاءني زيد وعمرو قبله ومع البعدية كما تقول جاءني زيد وعمرو بعده ولو كانت للترتيب
للزم التناقض في الاول لفهم بعدية عمرو من الواو وقبليته من لفظة قبل والتكرار في الثاني لفهم البعدية
من الواو وانه باطل لوقوع هذا في كلام من يوثق به والاصل في الاطلاق الحقيقة اقول في الدليل
شيء وذلك ان الواو لو كانت ظاهرة في الترتيب لا يلزم التناقض مع التصريح بالقبلية فان المعنى
الظاهر اللفظ قد يتخلف لقرينة ولا التكرار مع البعدية فان التصريح يفيد النصوصية ثم ان ما ذكرنا
من تقرير الدليل هو ظاهر العبارة ولها محل آخر ذكره المص في الحاشية حيث قال وللعبارة محل آخر وهو ان
يكون المراد انها وردت في القرآن مع قبلية مدخولها تارة وبعديته اخرى كما قال سبحانه وتعالى ادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وفي آية اخرى قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ولو كانت للترتيب
لتناقضا اذ القصة واحدة ولقائل ان يقول يجوز ان يكون استعمالها في الآيتين لمطلق الجمع
مجازا ويكون كل منهما قرينة مجازية الاخرى فان التاسيس خير من التاكيد انتهى وحاصل الدليل على هذا
المحل ان الواو وردت في قصة واحدة مرة مع بعدية مدخولها واخرى مع قبليته كما في قوله تعالى وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا وهذا ينفي كونها للترتيب فان

الواو لو كانت للترتيب لتناقض الكلام كما لا يخفى وهو باطل وخاصة كلامه تعالى ثم الاعتراض في الحاشية
يمكن دفعه بانها اطلقت في هاتين الآيتين على مطلق الجمع والاصل في الاطلاق الحقيقة فان قالوا
الاصل قد يخالف لدليل ونحن قد اقمنا الدليل على كونها للترتيب قلنا ادلتكم غير تامة بل مردودة بانها جميعها
فلا يخالف الاصل لاجلها ومنها ان الواو قد يصدق في صورة يعلم صدور الفعل عن المتعاطفين
معا من غير ترتيب فانه اذا جاء زيد وعمرو في وقت واحد يصدق قول القائل جاء زيد وعمرو بالاجماع ولو كانت
للترتيب لكان هذا القائل كاذبا وفي هذا القول فقد اطلقت مع عدم الترتيب والاصل في الاطلاق الحقيقة
والفرق بين هذا الدليل وما قبله ان الاول يدل على عدم الترتيب بسبب ورود الواو في كلام يمتنع معه
الترتيب وهذا يدل عليه بسبب ان المتكلم بها في حال لا ترتيب فيه فلاختلاف الصورة ويرد عليه ما قلنا في
الحاشية ومنها انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله سألت الصحابة النبي صلى الله عليه وآله بايهما
نبدأ فقال عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به فلو كانت الواو للترتيب لما خفي عليهم ذلك لانهم اهل اللسان واعلم
ان الخصم قد استدل على كونها للترتيب بقوله عليه السلام بعد ورود هذه الآية ابدأوا بما بدأ الله به
فان هذا الكلام منه عليه السلام يدل على ان وجوب الابتداء هنا مترتب على ابتداء الله تعالى به ولو لم يكن الواو للترتيب
لما كان ابتداؤه تعالى علة لوجوب ابتدائنا وهو مردود بان المستفاد من قوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به ترتب
وجوب الابتداء على مطلق ابتدائه تعالى لا على ابتدائه تعالى من حيث انه ما بعده معطوف عليه بالواو ليلزم ما
ذكرتم هذا ما ذكره المحقق الشريف في حاشيته على شرح العضدي واعترض عليه بعض المتاخرين بان ماهية
الابتداء من حيث هي لا تصلح علة لوجوب شيء والنبي صلى الله عليه وآله رتب وجوب ابتدائنا على ابتدائه تعالى فتعين ان يكون
علة الوجوب هو ابتداء الخاص اعني الابتداء بطريق العطف وتم كلام الخصم وفيه نظر فان عدم علية
الابتداء المطلق لا يوجب علية الابتداء الخاص اي الابتداء بطريق العطف فان التقديم لما كان غالبا
يكون لشدة الاهتمام به فيمكن ان يكون فهم الوجوب منه او نقول يجوز ان يكون يحصل بالوحي تقديره
توجب الابتداء به وح يكون وجوب الابتداء به مستفادا منه لا من ابتدائه تعالى به فتامل واقول بعد التسليم
يكون دلالة الترتيب من خارج والكلام في الاستفادة من اللفظ قال مد ظله واستفادة الجمع من
جوهر اللفظ مدفوع باحتمال الاضراب انكارهم على ابن عباس تقديم العمرة معارض بامره وهذا ادل
اقول القائلون بان الواو للترتيب استدلوا على ذلك بدليلين الاول قالوا ان الجمع مستفاد من جوهر
اللفظ بدون الواو العاطفة فان الذي يقول جاءني زيد عمرو بدون الواو يفهم من كلامه اجتماعهما
في المجيء فلو لم يكن الواو للترتيب لم يكن لذكرها فايدة والجواب بالمنع فانا لو لم نعطف بالواو لم تحصل الفايدة

الجمع قطعا لانه يحتمل ح ان يكون الاول مضروبا عنه بالثاني فلا بد من الواو لدفع هذا الاحتمال ومثل ذلك
فايدة عظيمة وايضا الفهم من دون العطف بالدلالة العقلية وهم لا يكتفون بها وايضا الدلالة العقلية قد لا
تكون مقصودة بخلاف الوضعية فبالعطف تعلم انها مقصودة الثاني قالوا لما امر ابن عباس بتقديم
العمرة على الحج انكر عليه الصحابة وقالوا ان الله تعالى قال واتموا الحج والعمرة لله ولولا ان الواو للترتيب لما
انكروا عليه لان المقصود الاتيان بهما معا من غير ملاحظة تقديم احدهما مع انهم اهل اللسان والجواب
عن الدليل من وجهين الاول ان انكارهم عليه معارض بامره بتقديم العمرة ولو كانت للترتيب لما امر
بذلك مع ان اصالته في اللسان واللغة بلغت حدا لا يمكن وصوله الثاني ان امره بتقديم العمرة ادل على
عدم الترتيب من دلالة انكارهم عليه رضي الله عنه فان انكارهم عليه يجوز ان يكون لاجل انهم فهموا من
الواو الجمع المطلق اعني وجوب اتمام الحج سواء كان بتقديم العمرة او تاخيرها فامره لهم بتقديم العمرة رفع
للعموم وتخصيص له باحد فرديه فكان محلا لانكارهم وفي الحاشية يتفرع على هذا الخلاف مسائل منها
ما لو قال وكيله في بيع داري وبيع عبدي فلا يجوز بيعهما معا ولا تقديم بيع العبد على الثاني بخلاف الاول
ومنها لو قال ان كلمت خالك واباك فانت علي كظهر امي فتحرم بتكليمها مطلقا على الاول وبشرط تاخير تكليم
الاب على الثاني انتهى وبيانه في الاول ان الوكيل لا يتخطى النحو الذي وكل فيه فعلى الترتيب كان نحو كلا في بيع الدار
مقدما على بيع العبد فلا يجوز له التخطي عن ذلك واما الثاني فمبني على القول بصحة الظهار معلقا على شرط
لا صفة كما هو المشهور بين العلماء والا فهو فاسد من اصله وعلى الصحة فالشرط المعلق عليه الظهار
هو تكليم الاخ اولا ثم تكليم الاب ثانيا فلا يقع بتكليم الاب مقدما او بتكليمهما معا وعلى القول بعدم الترتيب يقع
مطلقا قال مد ظله والفاء للتعقيب وهو في كل شيء بحسبه كتزوجت فولدت واما قوله تعالى فيسحتكم بعذاب
فلما لا في القرب قوله سبحانه اهلكناها فجاءها باسنا اي اردناه والتعقيب ذكري اقول الفاء تفيد
التعقيب اي كون ما دخلت عليه عقيب ما تقدمها وهو في كل شيء بحسب ما يمكن في ذلك فتعقيب دخلت البصرة
فبغداد غير تعقيب دخلت المسجد فالدار وكذا لك تعقيب تزوجت فولدت فانه ليس المراد ان الولادة
وقعت عقيب التزويج بلا فصل زمان لاستحالة ذلك عادة بل المراد انها حصلت بعده بحسب ما يمكن في
حصولها في الزمان بعده وانما قلنا انها للتعقيب للاجماع اهل اللغة على ذلك ويمكن ان يستدل عليه بوجوب
وقوعها في الجزاء اذا لم يكن فعلا نحو من دخل داري فله درهم فان الجزاء لما كان متاخرا عن الشرط بلا فصل
وان يكون الداخل عليه لفظ يفيد التعقيب والتاخير فيكون الفاء للتعقيب ثم ان التعقيب ينقسم الى قسمين
حقيقي كقولك جاء زيد فعمرو اذا جاء بعده بغير مهلة وذكري وهو عطف مفصل على مجمل نحو نادى نوح ربه

العمرة ثم

فقال رب ان ابني من اهلي وقوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحو ذلك
فان قيل لو كانت الفاء مفيدة للتعقيب لا فادته في قوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والتالي
باطل لان الاسحات لا يقع عقيب الفرية لكونها في الدنيا والاسحات بالعذاب يكون في الآخرة والا فانه
ايضا في قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا فان مجيء الباس هو الاهلاك او قبله لا انه متعقبه
والجواب عن الاول ان استعمال الفاء هنا لغير التعقيب على سبيل المجاز لانها للتعقيب كما ذكرنا بالدليل المتقدم
وكونها حقيقة في غيره مستلزم للاشتراك والمجاز خير من الاشتراك والفايدة في ذلك المبالغة
في قرب وقوع مدخولها فان وعيده تعالى لما كان غير متخلف كان الموعود به بمنزلة الواقع فمدخولها وان كان
متوقعا الا انه لما كان بوعيده تعالى كان كالواقع المتعقب لما تقدمه ويمكن ان التعقيب هو الحصول التعقيبي
بحسب الممكن لا مطلقا وهو هنا في الآخرة فيتم الحكم بالتعقيب وعن الثانية من وجهين احدهما ان المراد به
اهلاكها او التعبير عن الارادة بالفعل كثير في كلامه العزيز كقوله تعالى واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ولا
ولا شك ان مجيء الباس يتعقب الارادة الثاني ان يقال ان التعقيب فيها ذكري اي ذكر مفصل بعد مجمل
وهو قسم من التعقيب الذي هو مفاد الفاء كما عرفت في نظير هذه الآية قوله تعالى يا نوح قد جادلتنا فاكثرت
جدالنا فانه لا تعقيب بينهما والجواب بالوجهين المذكورين قال مد ظله والباء للمعان منها التبعيض كما
ورد به النص الصحيح عن الباقر عليه السلام في تفسير قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فلا عبرة بانكار سيبويه ورده للمعنى في سبعة
عشر موضعا من كتابه وقد بسطنا الكلام فيه في شرح الشمسية اقول اختلفوا في ان الباء هل وردت
للتبعيض ام لا فاكثر علمائنا والشافعية على انها وردت للتبعيض وانكر الحنفية والمالكية ذلك ومحل
الخلاف دخولها على متعلق فعل متعد بنفسه كما في الآية الكريمة واما اللازم فقد اتفقوا على عدم كونها
فيه للتبعيض وانها للالصاق واستدل الاستاد المص على كونها للتبعيض بما رواه زرارة ابن اعين
في الصحيح قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين
فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به القرآن من الله تعالى لان الله عز وجل قال فاغسلوا
وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه
فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقالوا وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين
قال برؤوسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال
وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس
فضيعوه وهذا الكلام نص على ان الباء تكون للتبعيض وهو وان لم ينهض حجة على مخالفينا الا انه يكفينا

فقالوا

في اثبات ذلك واستدلت الشافعية على ذلك بالفرق المعلوم بين قولنا مسحت برأس اليتيم وبين
مسحت رأس اليتيم فان الاول يقتضي التبعيض والثاني الشمول واجيب بانه ليس الفرق بين القولين
بسبب ان الباء تفيد التبعيض ما دخلت عليه والشمول فيما لم تدخل عليه بل لان الباء فيها للالصاق والفرق
بينهما ان رأس اليتيم مع الباء بمنزلة آلة المسح وبدونها محل المسح واقتضاء الاول التبعيض باعتبار ان
الآلة لا يشترط استيعابها في المسح بل المعتبر فيها قدر ما يحصل به المقصود وبيانه ان المسح هو
اللمس بباطن اليد فاليد آلة والممسوح محل الفعل والآلة ليست مقصودة وانما هي واسطة في ايصال
الفعل الى المحل فلا يجب استيعابها بل يكفي فيها ما يحصل به المقصود فان دخلت الباء على محل المسح كقولك
مسحت برأس اليتيم صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه بالمسح لان المقصود اثبات صفة
الالصاق المحل وسيلة اليه فيكفي منه بقدر ما يحصل به المقصود الذي هو الالصاق وهو يحصل بالبعض
فاستفيدت البعضية من ذلك لا من وضع الباء لها وفيه نظر فان انفهام البعضية من ذلك القول
والاصل عدم كونها من غير الباء فتأمل ويمكن ان يستدل على كونها للتبعيض بما نقله ابن مالك في قوله
شربت بماء البحر ثم ترفعت وبما نقل عن الفارسي في قوله فلثمت فاها آخذا بقرونها شرب النزيف ببرد
ماء الحشرج والى التبعيض ذهب الكوفيون وقد اصر الاصمعي على مجيئها للتبعيض في نظمهم ونثرهم
مع انه اشد انسا بكلام العرب واعرف بمقاصدهم وذهب اكثر النحاة والمفسرين الى انها في قوله تعالى عينا
يشرب بها عباد الله للتبعيض وذكر صاحب القاموس للباء معان متكثرة وعد من تلك المعاني التبعيض
وذكر ابن هشام في كتابه مغني اللبيب ان الباء تجيء لاربعة عشر معنى وعد التبعيض من تلك المعاني قالوا
انكر سيبويه مجيئها للتبعيض في سبعة عشر موضعا من كتابه وكذا انكر ابن جني فانه قال ان ذلك مما
لا يعرفه اهل اللغة ولم ينقل عنهم قلنا انا نحن معاشر الامامية فلا نعتبر انكار سيبويه وابن جني مجيئها
للتبعيض بعد ورود ذلك مرويا عن ائمتنا الذين هم الاصل والمرجع والمعتمد واما الشافعية فلهم
ان يجيبوا عن ذلك بان انكارهما لذلك كالشهادة على النفي فلا تسمع وبعد التسليم فمعارض بما نقل
عن غيرهما والترجيح معهم لان مدعي الورود اكثر واعلم ان في قولنا المص فلا عبرة الخ تعريضا بالعلامة
حيث رجح في التهذيب عدم كونها للتبعيض بانكار سيبويه وزاد ذكر ذلك في الحاشية قال مد ظله
فصل المشتق فرع وافق الاصل باصول حروفه اقول قد عرفت ان الالفاظ قسمان جامد ومشتق والكلام
هنا في المشتق منها ويشترط فيه ان يكون له اصل لانه لو كان في اصل اللغة منفردا بنفسه غير مأخوذ
من غيره لم يكن مشتقا وان يكون موافقا للاصل في حروفه الاصول لا الزوائد فان الاصالة والفرعية لا

فيها من ذلك وتفصيل المقام ان المشتق ان اعتبر فيه موافقة لاصله في حروفه الاصول اي جوهرها
مع الترتيب الخاص وموافقته له في معناه بان يكون فيه معنى الاصل اما وحده كالمقتل من القتل او مع
زيادة كضارب من الضرب او نقيصه كالضرب من ضرب على رأي الكوفيين فهو المشتق بالاشتقاق
الاصغر والا فان اعتبر فيه موافقته له في حروفه الاصول فقط مع التناسب في المعنى نحو كبى من البكه
وجبذ من الجذب فهو المشتق بالاشتقاق الصغير والا فان اعتبر فيه مناسبة له في الحروف الاصول كنهق من
النعق ومناسبة له في المعنى فهو الاكبر والا فلا اشتقاق كحبس من المنع وقعد من الجلوس فظهر ان الاول
تعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول والترتيب والمعنى والثاني يشترط فيه الموافقة في الاصول
لا الترتيب مع مناسبة المعنى والثالث المناسبة فيها ثم ان المناسبة في المعنى المعتبرة في الثاني والثالث
يراد منها ما هو اعم من الموافقة فيه نحو جذب من الجبذ والمناسبة فقط نحو كبى من البكه المتناسبين
في الاخفاء اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المص مد ظله يمكن تطبيقه على المشتق بالاشتقاق الاصغر و
الصغير لكنه مد ظله في الحاشية قيده بما يخصه بالاصغر قال فيها والمراد بالموافقة الجوهرية والنوعية
معا فخرج المشتق بالاشتقاق الصغير وغيره ودخل المصدر الميمي كالمقتل من القتل واما المعدول
فان قلنا باشتقاقه فلا كلام والا فان شرطنا في الفرع بما افاده الاصل في المعنى في الجملة خرج لكن
يخرج الميمي ايضا وان لم نشترطها دخل وقد يخرج بان المراد بالاصل المصدر فيستقيم الحد لا يقال ماضي
الحروف دائرة لا يوافقانه للقلب في النقص لانا نقول ظاهر انها لا يرفع الموافقة في الاصل انتهى وانما خص
التعريف بالاصغر لانه المتبادر عند اطلاق المشتق كما هو مجزوم به للمتتبع هذا والاولى ذكر قيد
الموافقة في المعنى ايضا لاعتبارها فيه كما عرفت وكانه لظهوره لم يذكره او لاستلزام الموافقة
في الحروف الاصول له فصار حاصل التعريف ان المشتق فرع وافق الاصل بالحروف الاصول
والترتيب والمعنى فبقيد الموافقة في الحروف الاصول يخرج المشتق بالاشتقاق الاكبر وما هو موافق
في الحروف الزائدة كالاستخراج واستفعال وبقيد الترتيب يخرج المشتق بالاشتقاق الصغير و
مدخل المصدر الميمي كالمقتل من القتل فيه لكن يبقى الكلام في المعدول كعمر هل هو مشتق ام لا فان
قلنا باشتقاقه كما صرح به بعضهم فلا كلام لصدق الحد عليه وان قلنا بعدمه فان اعتبرنا الاتحاد
في المعنى بوجه خرج المعدول من التعريف لانهم صرحوا بان المعدول يشترط فيه الاتحاد في المعنى
لكن يخرج الميمي ايضا لعدم الاختلاف فيه وان لم يعتبر ذلك واكتفينا باصل الموافقة في المعنى
الشاملة للمتغير والمتحد دخل في الحد وكان الحد غير مانع وقد يخرج بارادة المصدر من الاصل في

التعريف واعلم ان الاشتقاق قد يحد باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الآخر فان اريد بالتناسب التوافق فقط كان حدا للاشتقاق الاصغر
فان التوافق في التركيب يراد منه الموافقة في الاصول والترتيب وان اريد الاعم بحيث يكون التناسب
في التركيب متناولا لمثل جبذ من الجذب كان تعريفا للاعم وقد يحد باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ
من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه ثم ان تعريف المص للمشتق يعلم منه
تعريف الاشتقاق بانه موافقة فرع لاصل في حروفه الاصول وهذا حد له باعتبار العلم كما لا يخفى
فان المراد ادراك موافقته فرع للآخر قال مد ظله وانواعه خمسة عشر اقول لا بد في الاشتقاق
من مغايرة بين لفظي المشتق والمشتق منه لان الاصالة والفرعية لا تتصور بدون ذلك والا كانا متحدين
في اللفظ فلا اصالة ولا فرعية لا يقال فلك جمعا ومفردا واحد فلا مغايرة لانا نقول المغايرة حاصلة
فان الضمة مفردا غيرها جمعا ثم ان التغيير اما بزيادة او نقيصة وكل منهما اما بحرف او حركة فوجوه
التغيير اربعة وكل مشتق فقد يقع فيه نوع واحد وقد يقع فيه اثنان وقد يقع فيه ثلثة او اربعة
فما يقع فيه واحد اربعة اقسام لان الزيادة اما حرف فقط نحو كاذب من الكذب او حركة فقط كنصر
من النصر والنقصان اما حرف فقط كخف من الخوف او حركة فقط كالضرب من ضرب على رأي الكوفيين
وما يقع فيه اثنان ينقسم الى ستة لانه اما زيادة حرف وحركة كضارب من الضرب او نقصانهما كعد
من العدة او زيادة حرف ونقصان حرف كدبان من الدبانة او زيادة حركة ونقصان حركة كحذر
من الحذر او زيادة حرف ونقصان حركة كعاد من العدد او بالعكس كخذ من الاخذ وما يقع فيه ثلثة
ينقسم الى اربعة اقسام لانه اما زيادة حرف وحركة ونقصان حركة نحو يضرب من الضرب او زيادة
حركة وحرف ونقصان حرف نحو خاف من الخوف او نقصان حرف وحركة مع زيادة حركة
نحو عد من الوعد او نقصان حرف وحركة مع زيادة حرف نحو كال من الكلال وما يقع فيه اربعة
قسم واحد نحو ارم من الرمي فهذه خمسة عشر نوعا من التغييرات اللفظية للاشتقاق
قال مد ظله ولا يلزم بقاء المعنى في صدقه حقيقة اذ هو لمن حصل له واصدق المخبر والمتكلم
ولزوم مجازية المؤمن للنائم والغافل واستعماله في الثلاثة والاصل الحقيقة خرج الاستقبال
بالاتفاق اقول لا كلام في ان اطلاق المشتق على شيء حال قيام المشتق منه به كالضارب لمن كان
يضرب بالفعل حقيقة كما انه لا كلام في ان اطلاقه على الشيء قبل قيام المشتق منه به كالضارب
لمن يصدر منه الضرب مجاز انما الخلاف والنزاع في اطلاق المشتق بعد انقضاء المشتق منه

كاطلاق الضارب على من سبق منه الضرب وقد اختلف في ذلك على مذاهب الاول انه لا يشترط
مطلقا وهو الحق عند اصحابنا واكثر المعتزلة وبه قال ابن سينا من الحكماء الثاني انه يشترط مطلقا
وهو مختار الفخري والبيضاوي واكثر الاشاعرة الثالث التفصيل فان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز
بناء على اشتراط البقاء في مثله وان لم يكن بقاؤه كالمصادر السيالة الغير القارة الذات نحو
التكلم والاخبار فهو حقيقة وان لم يبق المعنى بناء على عدم اشتراط البقاء في مثله والا لم يكن حقيقة
في وقت من الاوقات اذ هو مما لا يمكن بقاء المعنى فيه الرابع الوقف وهو مختار الحاجبي والآمدي
اذا عرفت هذا فنقول ظاهر عبارة المص هنا ان النزاع في المشتق مطلقا والمفهوم من عبارة بعضهم
ان النزاع في المشتق بمعنى الحدوث كالضارب لا في نحو الثبوت كالمؤمن والكافر وقد يفهم من
كلام بعضهم ان النزاع في المشتق الذي لا يكون محكوما عليه كالسارق والسارقة والزاني والزانية
قالوا ولو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة في زماننا بالنسبة الى من لم يكن سارقا
حال الاطلاق وهو باطل بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلاثة وقد يفهم من كلام بعضهم ان
النزاع في المشتق الذي لا يطرأ على محله وصف وجودي يضاده كالزنا والاكل والشرب ونحوها
لا كالسواد والبياض فان اطلاق الابيض على المحل المتصف بالسواد باعتبار بياض سابق مجاز
قطعا وسيأتي هذا في كلام المص ان شاء الله تم لنا على عدم اشتراط بقاء المعنى وجوه الاول ان
المشتق موضوع لمن حصل له المشتق منه سواء انقضى منه او كان متلبسا فيكون اطلاقه على
من انقضى منه اطلاقا على معناه الموضوع له فيكون حقيقة لا يقال لو كان موضوعا لمن حصل
له لكان اطلاقه على المتلبس به بالفعل مجازا لان من حصل له ظاهر في الماضي لظهور ان المراد به
من صدر منه المشتق منه فاعنى الاشتراك بين الماضي والحال هذا ولا يخفى ان للخصم ان يمنع كونه
موضوعا لذلك ليكون اطلاقه على من انقضى منه حقيقة بل يقول انه موضوع لمن يصدر منه
في الحال الثاني انه لو اشترط بقاء المعنى للزم ان لا يصدق المشتق من المصادر السيالة الغير
القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على احد حقيقة والتالي باطل اما الاولى فلان المبدأ المشتق منه
كالخبر والكلام غير قار الذات اي لا يمكن اجتماع اجزائه بل يقتضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول
اجزائه غير متحقق وبعده منقض واما الثانية فلاتفاق اهل اللغة على ذلك واذا ثبت هذا
فنقول صدق المشتق من هذه المصادر حقيقة مع عدم المشتق منه وانقضائه دليل على عدم
اشتراط البقاء في صدقه حقيقة واجيب بالنقض والحل اما الاول فيقال لو تم هذا الدليل لزم

الماضي

ان لا يكون اطلاق فعل الحال المشتق من هذه المصادر كيخبر ويتكلم حقيقة لان اطلاقه حقيقة مشروط
بوجوده في الحال باتفاق منا ومنكم وبناء على ما ذكرتم لا يمكن وجوده وللمستدل ان يجيب عن ذلك
بان الفعل المضارع مجاز في الحال حقيقة في الاستقبال ولا يخفى ما فيه واما الحل فنقول المعتبر
في بقاء المعنى انما هو المباشرة العرفية ويتحقق باتصال بعض بعض اجزائه من الماضي والمستقبل
من غير ان يتخللها فصل بامر اخر فالمتكلم حقيقة لمن باشر الكلام مباشرة عرفية وكذلك المخبر و
امثاله وح فنمنع الملازمة ثم بعد تسليم الدليل ظاهر انه لا يدل الا على عدم اشتراط البقاء فيما
لا يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة ولا يدل على عدم الاشتراط مطلقا كما هو النزاع الثالث انه لو
اشترط بقاء المعنى في الصدق حقيقة للزم ان لا يصدق حقيقة المؤمن على النائم والغافل
باعتبار الايمان السابق وهو باطل اما الاولى فلان الايمان هو التصديق الحاصل والنائم حال النوم
خال عنه واما الثانية فلانه لو لم يصدق حقيقة مجازا لصح سلب المؤمن عن النائم لكونه علامة
المجاز وهو باطل للاجماع على كونه مؤمنا وعدم صحة سلب الايمان عنه واجيب اولا بان النزاع
في المشتق بمعنى الحدوث كالضارب في نحو لا الثبوت كالمؤمن او الكافر وثانيا بمنع الملازمة لان
التصديق امر قلبي حاصل للنفس حالة النوم وان كان هناك ذهول عن حصوله وهذا مردود
فان التصديق بدون تصور اطرافه ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة ممتنع ووجود ذلك
حال النوم والغفلة بعيد جدا الرابع وهو المعتمد في اثبات هذا المطلب ان المشتق قد
استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى منه ذلك وفيمن سيفعل واطلق على كل واحد
منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عنه اطلاقه على من سيفعل للاجماع
وهو الاجماع على مجازيته فيبقى الاصل معمولا به فيما عداه اعني فيمن انقضى منه ومن كان متلبسا
به فيكون المشتق حقيقة في كل منها لا يقال الاصل ايضا متخلف عمن انقضى منه لقيام الدليل
على مجازيته لانا نسلم ذلك الدليل فيبقى الاصل سالما وهنا دليل اخر ذكره الحاجبي وحاصله
ان اهل اللغة اجمعوا على صحة اطلاق ضارب امس على من انقضى عنه الضرب والاصل في الاطلاق
الحقيقة وايضا اجمعوا على ان ضاربا في ضارب امس اسم فاعل ولو لم يكن المتصف بالضرب المنقضي
فاعلا حقيقة لما اجمعوا على ذلك والجواب عن الاول انهم اجمعوا ايضا على صحة ضارب غدا مع انه
مجاز اتفاقا وحاصله ان اجماعهم على صحته مع مجازيته ما يدل على مجازية ضارب امس وفيه
نظر فان الخصم متمسك بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وتخلف الاصل عن مثل ضارب غدا للمانع اجماعهم

لا يوجب تخلفه فيما عداه لا يقال كونه حقيقة يستلزم الاشتراك والمجاز خير منه لظهور كونه
حقيقة في القدر المشترك بين الماضي والحال فقط اقول لو التزم الخصم ان ضارب امس
حقيقة لم يضره شيء انما ذاك لو استلزم ذلك كون ضارب وحده حقيقة وليس فليس
وعن الثاني بان اسم الفاعل نقل في عرف النحاة الى هذه الصيغة باي معنى كان بعد ان كان
في اصل اللغة لمن كان متصفا بالفعل ويكفي في صحة نقله الى الصيغة المخصوصة كون ما اطلقت عليه
فاعلا في الجملة باعتبار وقت ما وح فلا يلزم من اجماعهم على ان ضاربا في ضارب امس اسم فاعل
كونه حقيقة فيمن اطلق عليه واعترض على هذا الجواب بعض المتاخرين بانه يمكن ان يكون
مراد المستدل باسم الفاعل المعنى اللغوي اي اسم من فعل الفعل واجاب بان تحقق الاجماع على ذلك
ممنوع قال مدظله والنفي الحالي لا يفيد ومنع الكافر على من امن شرعي وقيل بخروجه عن محل النزاع
انه هو ما لم يطرا على المحل وصف وجودي ينافي الاول كما في المحصول وغيره فاطلاق النائم
والقائم على اليقظان والقاعد مجاز اتفاقا لا السارق والزاني اقول المشترطون لبقاء المعنى
استدلوا بادلة اشار المص الى اثنين منها الاول انه لو كان صدق المشتق بعد انقضاء المعنى حقيقة
لما صدق نفيه والتالي باطل اما الاول فلامتناع اجتماع النقيضين واما الثانية فلان من
انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال وهو يستلزم لصدق النفي المطلق لان
صدق النفي الخاص يستلزم صدق مطلق النفي فيصدق عليه انه ليس بضارب فلا يكون
حقيقة لان صحة النفي من علامة المجاز كما بيناه سابقا والجواب ان في الحال ان كان قيدا للنفي
النفي فلا نسلم ان صدق انه ليس بضارب في الحال يستلزم صدق ليس بضارب مطلقا كيف
والضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان كان قيدا للنفي
على ان يكون المراد انه يصدق النفي المقيد بالحال وهو يستلزم صدق النفي مطلقا فنقول
ان اردتم بقولكم يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال انه يصدق عليه نفي الضرب فيه
فهو محل عين النزاع وان اردتم انه يصدق عليه في الحال نفي الضرب فيه فهو مسلم ولا يفيدكم
فان هذا النفي لا ينافي ثبوت الضرب لان النفي الذي هو علامة المجاز هو النفي بالكلية المنافي
للثبوت وهنا جواب اخر وهو ان قولكم يصدق النفي المقيد بالحال وهو يستلزم صدق
النفي مطلقا ان اردتم به صدقه على الاطلاق لغة فهو عين النزاع لان السلب مطلقا في اللغة
يتبادر منه عدم الفعل اصلا وظاهر انه لا يقال في عرف اللغة بمجرد انتفاء الضرب في الحال فقط انه ليس بضارب

ايضا

بلا تقييد في الحال وانما يقال ليس بضارب في الحال مع التقييد وايضا قد يصدق في اللغة بعض الاشياء مقيدا ولا
يصدق مطلقا فان الاسد يصح اطلاقه على الشجاع بقرينة ولا يصح بدونها وان اردتم به استلزامه عقلا
بناء على ان المقيد يستلزم المطلق عند العقل فهو مسلم ولا يفيدكم لان النفي المطلق بهذا المعنى لا ينافي الثبوت
على الاطلاق فلا ينافي كون اللفظ حقيقة لان النفي الذي هو علامة المجاز هو النفي بالكلية المنافي
للثبوت وهل ذلك الا مثل انه يصدق عقلا ان الانسان ليس بحيوان بمعنى ان حيوانا ما اي حصة
من الحيوان مسلوب عنه بناء على انه ليس بحيوان صهال ولا خفاء في ان صدق الحيوان عليه حقيقة
من حيث الاندراج وقد اجيب بجواب اخر وهو ان صدق النفي مطلقا لا ينافي صدق الاثبات مطلقا
فان نقيض المطلقة الدائمة لا المطلقة وح فلا يلزم من صدق اطلاق النفي عدم صدق اطلاق الاثبات
ولا عكس فبطل الملازمة في الدليل القائل بانه لو صدق المشتق بعد انقضائه لما صدق نفيه
وهو مردود بانهما موقتتان في الحال عرفا وان كانتا مطلقتين لغة فان اهل العرف يدفع احدهما
بالاخر فيقال لمن قال زيد ضارب زيد ليس بضارب لولا اعتقاد التناقض بارادة اتحاد الوقت لما
استقام الرد على ان المستدل يقول ان صحة النفي تنافي الحقيقة لكونها من خواص المجاز ولا نظر الى
عدم منافاتها الثبوت الثاني قالوا لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة بل كان
الصدق حقيقة وان انقضى المعنى المشتق منه لزم صدق الكافر حقيقة على من كان مؤمنا بالفعل
باعتبار كفر تقدم على ايمانه وللزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا باعتبار كفرهم السابق وهو باطل
للاتفاق على عدم جواز ذلك والجواب انا نقول ان اردتم انه لا يجوز الطلاق مطلقا فممنوع بل اول البحث
وان اردتم انه لا يجوز شرعا فمسلم لكن المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة وفيه نظر فانه
على هذا يلزم ان يكون الاتصاف بالمتقابلين معا حقيقة فيكون مؤمنا وكافرا معا وكذا يكون
نائما ومعا حقيقة باعتبار سبق احدهما وكذا يكون الشيء متصفا بالضدين حقيقة فيكون حلوا
وحامضا باعتبار سبق احدهما فان قيل لا امتناع في ذلك مع سبق احدهما انما الممتنع اذا اتحد الزمان
قلنا الكلام في اللغة وبطلانه فيها معلوم قطعا والحق في الجواب ان يخصص الدعوى ويقال
النزاع في اشتراط بقاء المعنى وعدمه انما هو في اطلاق المشتق على المحل الذي لم يطرا عليه وصف وجودي
ينافي الاول كالضرب والاكل والمشي ونحوها اما المحل الذي طرا عليه الوصف الوجودي المضاد للاول فان
اطلاق المشتق من الوصف الاول عليه مجاز لزوال ما كان علة لاطلاقه كاطلاق السواد على المحل المتصف
بالبياض باعتبار سبق اتصافه بالسواد وح فالاستدلال على اشتراط البقاء بعدم اطلاق الكافر على

مؤمن باعتبار كفر سابق على ايمانه لا يستقيم لانه مجاز اتفاقا لطرو الايمان المضاد له فيكون خارجا
عن محل النزاع وكذا يكون اطلاق النائم على اليقظان باعتبار سبق نومه واطلاق القائم على
القاعد باعتبار سبق قيامه مجازا اتفاقا وكذا اطلاق الحلو على الحامض باعتبار سبق حلاوته ونحوه
لطرو المنافي للوصف الاول بخلاف اطلاق السارق على الزاني باعتبار السرقة السابقة واطلاق
الزاني على السارق باعتبار الزنا السابق فانه غير خارج عن محل النزاع لعدم طرو الوصف المنافي للاول
وتحرير محل النزاع على هذا الوجه مما ذكره الشهيد الثاني في قواعده وفي بعض كتب المخالفين نسبته
الى المحصول ونقل المص ذلك منسوبا اليه بناء على هذا والا فهو في اختصار المحصول للتبريزي
لا فيه اذا عرفت هذا فنقول تفريع بعضهم بقاء الكراهة بالماء المسخن بعد برده على هذا الاصل
نظرا الى انه بعد البرد يصدق عليه انه مسخن اذ لا يشترط بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة بعيد على
ذلك التقدير لطرو البرودة وهو وصف يضاد الاول فيكون اطلاق المسخن عليه مجازا وهو يوجب
عدم بقاء الكراهة ح ومما فرع بعضهم على هذا الاصل كراهة الجلوس تحت الاشجار التي من شانها
ان تثمر وان لم تثمر في وقت من الاوقات الماضية وهو بعيد جدا اذ ما تصف بالاثمار في المستقبل مجاز
اتفاقا فلا وجه للتفريع نعم يستنبط مع الاثمار في الماضي وان لم يكن مثمرا بالفعل كما لا يخفى هذا
واعلم ان التفتازاني خصص النزاع في هذا الاصل باسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث وقد ذكره
غيره ايضا لكن لا يخفى انه كما يدفع الاستدلال المذكور للخصم يدفع الدليل الثالث الذي ذكرناه سابقا
على عدم الاشتراط وقد اشرنا اليه عند تقريره قال ولا يشترط الاتصاف بالمبدا في المشتق وان
علل واستدل بصدق المولم والضارب مع قيام الالم والضرب بغيره وفيه ان المبدا هو التاثير لا الاثر
ويمكن الاستدلال بصدق العالم والقادر والخالق عليه تعالى والعينية تابى والقيام للخلق اقول
اختلفوا في انه هل يشترط قيام المعنى المشتق منه بالشيء في صدق المشتق عليه ام لا فالاصحاب والمعتزلة
على عدم الاشتراط وانه يجوز الاشتقاق للشيء والمعنى المشتق منه غير قائم به سواء قام بغيره كما
المتكلم عليه تعم مع قيام الكلام بالشجرة اولا والاشاعرة على الاشتراط والحاجبي خصص النزاع باسم
الفاعل مع قيام المشتق منه بغيره فانه قال لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره وكذا الاسم
في منهاجه والحق التعميم كما فعله العلامة حيث قال ولا يشترط قيام المعنى في الاشتقاق وكذا
الامدي حيث قال وهل يشترط قيام الصفة المشتق منها بما له الاشتقاق وذلك مما اوجبه اصحابنا
ونفاه المعتزلة واعلم ان النزاع في المشتق من الصفات واما المشتق من الذوات كلابن وتامر فلا

لا يحسن القيام في مثله اتفاقا ثم ان الحكماء موافقونا اهل العدل على عدم اشتراط قيام المشتق منه
قال العلامة الدواني ولا يذهب عليك ان قيام مبدأ الاشتقاق ليس شرطا عند الحكماء في صدق
المشتق وليس معنى المشتق ما قام به المشتق منه وقول الاستاد الملم مدظله وان غلب معناه ان الاتصاف
ليس بشرط وان كان الغالب هو الاتصاف واستدل بعض اصحابنا على عدم الاشتراط بان
الضارب والمولم يصدقان على الشيء مع قيام المبدأ الذي هو الضرب والالم بغيره فان الضرب والالم
هو الاثر الحاصل من الضارب والمولم وهو ليس قائما بهما بل المضروب والمولم وفيه نظر فان الخصم يمنع
كون الضرب والالم المشتق منه الضارب والمولم هو الاثر وانما هو تاثير ذلك الاثر وهو قائم بهما اذ لا
شك ان هناك اثرا وتاثيرا انما يحصل من تاثير قطعا والاثر قائم بالمفعول والتاثير بالفاعل لهذا
ويمكن ان يستدل على المط بشيئين الاول ان العالم واخواته من الصفات السبعة الثبوتية صادقة
على الواجب تعـ وتقدس مع عدم قيام مباديها اعني العلم وامثاله به تعـ اصلا لما ثبت في الكلام بالدلائل
العقلية القطعية ان صفاته تعـ عين ذاته وبانه لو كان عالما بعلم غير ذاته لاحتاج اليه في حصول
صفة العلم وهو يستلزم لاستكماله تعـ بغيره وايضا النص دال على ذلك في قوله تعـ وفوق كل ذي علم عليم
ولو قام به العلم لكان ذا علم وفوق كل ذي علم عليم فيلزم بمقتضى ذلك وجود من هو اعلم منه تعـ عن
ذلك الثاني انه تعـ يطلق عليه الخالق باعتبار الخلق ولا قيام للخلق به لان الخلق بمعنى المخلوق
الذي بعضه جوهر وبعضه عرض قائم به والمجموع غير قائم به تعـ فان قيل الخلق بمعنى التاثير
وهو قائم به تعـ قلنا ليس معناه ذلك والا لزم قدم العالم او التسلسل بيانه ان التاثير ان كان
قديما كان الاثر قديما ايضا لاستحالة الانفكاك بينهما وان كان حادثا احتاج الى تعلق وتاثير اخر لان
الحدوث علة الاحتياج الى المؤثر فيكون مستلزما لتاثير اخر وهكذا وهو التسلسل فان قيل معنى
المخلوق خلق هو كون الذات تعلقت قدرته بالمقدور وهذا المعنى قائم به تعـ وباعتباره اشتق
الخالق له قلنا لا شك ان هذا المعنى نسبي حادث جل تعـ عن ان يكون محلا للحوادث وان زعم
بقيامه به تعـ تعلقه به من غير قيام فلا ينفعكم وليس لمشترطي قيام مبدأ الاشتقاق في صدق
المشتق دليل يعتمدون عليه في اثبات دعويهم سوى دعوى الاستقراء قالوا احصل لنا من تتبع
كلام العرب حكم كلي بان صدق المشتق على شيء مستلزم لقيام مبدأه به وهو ممنوع فانا نجد شيئا
صادقة ولا قيام هناك وايضا يلزمهم ان لا يصدق الموجود على ممكن موجود اصلا لانهم لما
قالوا بان وجود كل ماهية ممكنة عين تلك الماهية فليس الوجود قائما بماهية على مذهبهم فما

على اشتراط قيام المبدأ في صدق المشتق ينبغي ان لا يصلح اطلاق الموجود على شيء لعدم قيام الوجود به وكذلك
يلزمهم عدم صحة اطلاق الصائت على الشيء لان الصوت غير قائم به وانما هو كيفية قائمة بالهوى على ما بين
في محله وكذا يلزمهم عدم صحة اطلاق الواجب على الصلوة الواقعة من العبد لان الوجوب من الاحكام التي
هي خطاباته تعـ وقد ابتوا ان خطاباته تعـ هي الكلام النفسي القديم فالوجوب من الكلام النفسي القديم وهو
غير قائم بالصلوة الحادثة فينبغي عدم صحة اطلاق المشتق عليها ونحو ذلك من المفاسد المترتبة على الصلح
والحق ان للبحث في هذه الالزامات مجالا واسعا فان الكلام في اللغة وهي ليست مبنية على امثال هذه التدقيقات
بل مبناها على الظواهر واللغويون لم يتفطنوا العينية الصفات ولا العينية الوجود للماهية ولا القيام
بالهوى وغيره ذلك مما هو على عرفهم لا على ما هو الواقع في نفس الامر فلا معنى لالزامهم بمثلها نعم دعويهم الاستقراء
غير ثابتة كما اشرنا اليه تتمة اصحابنا والمعتزلة على عدم وجوب الاشتقاق لمن قامت به الصفة المشتق منها
فان الكلام قائم بالشجرة ولا يقال انها متكلمة واما الاشاعرة فقد اوجبوا الاشتقاق والاطلاق لمن قامت
تلك الصفة به لنا على ذلك قيام انواع الروائح بالذوات المخصوصة مع عدم الاشتقاق لها والاطلاق
عليها قال مدظله المطلب الثالث في المبادي الاحكامية الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع
استحقاق الذم بمخالفته وبدونه او تسويته بينهما الوصف مقتضى لذلك فعلمت احكام الخمسة بحدودها
اقول لما فرغ من المبادي اللغوية وشرع في المبادي الاحكامية وبدأ بتعريف الحكم الشرعي فالحكم الشرعي اما ان يكون
طلب الشارع من المكلف الفعل بحيث يستحق المكلف الذم بمخالفته او يكون طلب الفعل بحيث لا يستحق الذم
بمخالفته واما ان يكون طلب الترك بحيث يستحق المكلف الذم بمخالفتها ويكون بحيث لا يستحق الذم بمخالفته
واما ان لا يكون طلب فعل ولا ترك بل تسوية بين الفعل والترك بمعنى ان الشارع جعل الطرفين متساويين
بالنظر اليه قيل والمراد من الذم المستحق هو الذم الشرعي اما بنص الشارع بالذم او بدليل اخر كقوله تعـ ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم لا الذم مطلقا والا لم يكن مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمندوبة
فانه قد يذم فاعلها على تركها لتعلق غرض دنيوي او نحوه ولا يخفى ما فيه تامل فان كان طلب الفعل بحيث يستحق
المكلف الذم بمخالفته فهو الوجوب وان كان بحيث لا يستحق الذم بمخالفته فهو المندوب وان كان طلب
الترك بحيث يستحق بمخالفته فهو الحرمة وان كان بحيث لا يستحق الذم بمخالفته فهو الكراهة وان كان تسوية بين
الفعل والترك فهو المباح فهذه حدود الاحكام الخمسة واعلم ان تقييد الوصف مقتضى له كما في عبارة المتن ليس
للاخراج ولا الادراج وانما هو ملائم للتعريف على مذهبنا لان حسن الافعال وقبحها عندنا معاشر العدلية لما
كان لوجوه واعتبارات ثابتة لها في الواقع والعقل قد يطلع على بعضها او قد لا يطلع واما الشرع فهو منفصل

بالكشف عما خفي على العقل كان طلب الفعل او تركه لصفات توجب ذلك قال مدظله والوضعي ليس حكما بل مستلزم له
ولا مانع من طلب الترك واثر القدرة الاستمرار عليه والطلب في التربي راجع الى الولي ومكروه العبادة من المندوب
لا منه لوجلته او منه بارجاعها الى وصف خارج وتسديس القسمة به تعسف اقول يرد على التعريف المذكور
اشياء اراد الملم ان يجيب عنها فالاول انه غير جامع لخروج الحكم الوضعي عنه وقد عرفه الغزالي على ما نقله بعض شراح
المنهاج بانه تعليق الشارع وربطه شيئا بشيء بجعل احدهما دليلا او سببا او مانعا او شرطا للاخر كالاجماع لوجوب العمل
والزنا لوجوب الجلد والنجاسة للبيع والطهارة للصلوة ونحو ذلك فانه لا طلب في شيء منها وهو ظاهر والجواب
ان الخطاب الوضعي مما اختلف في كونه حكما فالمشهور وهو الحق انه ليس بحكم وانما هو مستلزم له فان جعل الشارع
الزنا سببا لوجوب الجلد ليس حكما بل هو مستلزم لوجوب الجلد عند حصول الزنا واذا كان كذلك فلا يضرنا
خروجه عن الحد لعدم كونه من افراد المحدود واما من ادخله في الحكم فقد نظر الى هذا الاستلزام فحكم بانه حكم ضمنا
وجعل المحدود اعم من الضمني والصريح الثاني انكم جعلتم التحريم طلب الشارع من المكلف ترك الفعل الخ والترك غير
مقدور للمكلف فلا يجوز طلبه طلبا للمحال والجواب انا لا نسلم ان الترك لا يصح عليه قولكم انه غير مقدور وقلنا
لا نسلم ذلك فانه مقدور باعتبار انه يمكن الاستمرار على ترك الفعل بان لا يفعل الفعل وهذا معنى قوله واثر القدرة
الاستمرار عليه اي على ترك الفعل بان لا يفعل الفعل وليس المراد من طلب ترك فعل العدم كما توهمتم لتردوا
غير مقدور والثالث خروج بعض الاحكام المتعلقة بافعال غير المكلفين كما يقال ان المتوفى عنها زوجها
يجب عليها الحداد وان كانت غير بالغة وكوجوب اداء الحقوق من مال الصبي وكالامر بالصلوة للسبع فان
ذلك وامثاله مما هو طلب من غير المكلف والجواب ان الطلب في امثال ذلك من المكلف الذي هو وليه
وحاصله انه يطلب من الولي ابراز غير المكلف في معرض ما طلب منه فلا يخرج عن التعريف بل يدخل فيه لتعلق
الطلب بالمكلف الرابع انه يخرج مكروه العبادة عن تعريف المكروه فان المكروه المستفاد من تعريف الكراهة هو الفعل
الذي تعلق به طلب الترك من المكلف بحيث لا يستحق الذم بمخالفته وهذا لا يشمل العبادة المكروهة فان الصلوة
المندوبة المبتدأة في الاوقات المخصوصة اعني طلوع الشمس وغروبها ونحوها مما بينه الفقهاء في كتبهم
من المكروه مع طلب الشارع لها والجواب ان العبادة لما كانت راجحة بجميع اقسامها فهي مطلوبة للشارع
ومندرجة تحت الواجب او المندوب لا غير نعم المكروه له اطلاق اخر غير ما تقدم وهو كونه اقل ثوابا
وهو معنى مستحدث ليس من الاحكام الخمسة المتقدمة لا ينافي الوجوب والمندوب بل ما يوصف
به قد يكون واجبا وقد يكون ندبا كما عرفت فلا يلزم من وصفها به كونها منه وهذا معنى قوله

ومكروه العبادة من المندوب لا منه او نقول الكراهة في العبادة ليس بالنظر الى ذاتها لما عرفت من رجحانها
وانما هو بالنظر الى وصف خارج عن ذاتها كوقوعها في الحمام ونحو ذلك وحاصله ان الكراهة ترجع الى ايقاعها
في الاوقات او الامكنة التي لا يليق بها واما العبادة نفسها ففي المندوب او الواجب هذا معنى قوله او منه
بارجاعها الى وصف خارج واذا عرفت ما ذكرنا من الجوابين فلا معنى بجعل المكروه بهذا المعنى قسما سادسا
للاقسام المتقدمة لدخوله تحت الواجب او المندوب كما عرفت فالتسديس تعسف قال مدظله فصل
الغزالي الحكم خطاب الله تعـ المتعلق بافعال المكلفين اقول قد عرف الغزالي الحكم بانه خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل باصطلاح الاصوليين
الى الكلام الموجه وهو المراد في هذا التعريف كما صرح به السيد الشريف في حاشيته على شرح العضد
وغيره من المعرفين للحكم بهذا التعريف لكن الابهري قال انه لا حاجة في التعريف الى نقله الى هذا المعنى
بل يمكن ان يراد به معناه الاصلي ويقال ان الحكم الشرعي هو توجيه الكلام النفسي نحو المكلف باقتضاء
الفعل منه او تركه او تخييره بينهما هذا كلامه ولا يخفى فساده فانه بعد نقله الى المعنى المذكور في
اصطلاح الاصوليين عليه لا معنى لكلامه وما ذكره ثانيا من ان النقل خلاف الاصل سيما في التعريفات
فيقدر بقدر الحاجة فاسد لانه بعد تحقق النقل وشيوعه بين الاصوليين او كونه حقيقة عرفية
فيما بينهم لا يكون المتبادر منه غيره بل يكون المتبادر منه هذا المعنى سيما في التعريفات وقال في الحاشية
الخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام وقد صرح الامدي وغيره من علماء الاصول بنقله الى
الكلام الموجه فنقول الابهري لا حاجة الى النقل لا وجه له وانتحال بعض المتاخرين كلامه مع فساده والرد
به على المحقق الشريف عجيب انتهى قلت هذا البعض ذكر ذلك في حاشية الشرح العضدي قال فيها
ما سياتي في الشرح حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعـ فالايجاب نفس قوله افعل بلا
تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجه نحو الغير ملا فلا حاجة الى النقل لكن كون الخطاب كلاما
نفسيا او لفظيا يقتضي ان يراد منه المعنى المنقول اليه فالاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل
بل حمل ارادة الكلام الموجه منه على انه مجازي له انتهى وانت خبير بان ما ذكره من قول الشرح
بان الايجاب نفس قوله افعل صريح في ان المراد منه الكلام الموجه لا التوجيه لظهور انه ليس المراد من
القول المعنى المصدري وايضا ما ذكره من ان الاولى ان لا يرتكب نقله الى الكلام الموجه بل يجعله مجازا
فيه فاسد كيف وقد صرح ائمة هذا الفن بنقله الى الكلام الموجه والحاصل ان الحكم بان الخطاب
بمعنى الكلام الموجه مجاز مما ينطق بعدم الوقوف على نقله الذي هو مصرح ائمة هذا الفن ثم ان الكلام

عند الاشعري يطلق على الكلام اللفظي الدال بالوضع وعلى مدلوله القائم بالنفس الذي هو الكلام النفسي فالخطاب اما الكلام اللفظي الموجه واما الكلام النفسي الموجه ولا اشكال في اعتباره في الثاني ولا في من
اشكال لان الكلام النفسي لا يقصد منه الافهام ولا يقع به التخاطب اللهم الا ان يقال في توجيهه انه يقصد من ابرازه الافهام وعلى كل حال فالانسب بمذهب الاشعري ان يحمل الخطاب في التعريف على
الكلام النفسي لا اللفظي لانه ليس بحكم عنده بل دال عليه فاندفع ما يقال ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطابه تعالى فلو كان الحكم خطابه تعالى ايضا كان الفقه
هو العلم بخطابه الحاصل عن خطابه ويلزم اتحاد الدليل والمدلول وجه الدفع ان الخطاب النفسي
حاصل عن الخطاب اللفظي على انه لهم ان يدفعوه بان المراد بالاحكام في تعريف الفقه المسائل الا انه بقي شيء وهو ان الحكم اذا كان عبارة عن الكلام النفسي القائم بذاته تعالى فكيف يمكن ان يكون دليله
قوله عم والاجماع الامة ونحو ذلك ويجاب بانه لا استبعاد في ان يكون قوله عم او الاجماع او نحوهما كاشفا عن الحكم القائم بذاته تعالى هذا والتعريف المذكور لا يستقيم عكسا ولا طردا اما الاول فلانتقاضه بخواص
النبي عم كوجوب قيام الليل ونحو ذلك من جهتين احدهما باعتبار وحدة الفعل فان الوجوب المتعلق بها لم يتعلق بافعال والاخرى باعتبار وحدة المكلف فان الخطاب فيها ليس مما يتعلق بافعال المكلفين
وانما هو يتعلق بفعل مكلف واحد لكن النقض باعتبار الجهة الاولى لا يختص بخواصه عم بل يجري في الاحكام العامة ايضا كوجوب الظهر وصوم رمضان ونحوهما فان الخطاب لم يتعلق في كل واحد منها بجميع الافعال
بل تعلق بفعل واحد بخلاف النقض باعتبار الجهة الثانية فانه بالخواص فقط والحاصل ان دلالة الجمع المضاف على العموم ودلالة الجمع المعرف باللام عليه ايضا مما ذهب اليه المحققون وهو الحق وقد
اخذ معا في التعريف فيكون محصله ان الحكم هو الخطاب المتعلق بجميع الافعال لجميع المكلفين و
يرد ما ذكرنا لكن النقض باعتبار عموم الافعال شامل للخواص وغيرها من الاحكام العامة بخلاف النقض باعتبار عموم المكلفين فانه مختص بالخواص لا غير واما الثاني فلدخول نحو قوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون فيه مع انه ليس بحكم اصطلاحي وان تضمن حكما اعتقاديا وهو ان افعالنا
مخلوقة له تعالى كما فهم الاشاعرة بل نقول انطباق الحد على هذه الاية اظهر من انطباقه على افراد المحدود فان هذه الاية مشاركة للحد في الاشعار الظاهري بالعمومين اعني عموم الافعال وعموم المكلفين
ولاجل ذلك استدل الاشاعرة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى والحاصل ان في الحد عموما بالنظر الى الافعال وبالنظر الى المكلفين والاية فيها عموم بالنظر اليهما معا ايضا فصدق الحد عليها اظهر من غيرها

والجواب

والجواب اما عن نقض العكس ففي وجهين الاول ان الخواص النبي عم انما يعلم اختصاصها به من الشرع فالخطاب المتعلق بها وان كان متعلقا في الظاهر بمكلف واحد هو النبي عم لكن التعلق بغيره ملحوظ في
التخصيص اي ملحوظ في عدم شمول الخطاب له فالخطاب بالخواص مما تعلق بالمكلفين باعتبار عدم وجوبها عليهم او حرمتها فعني جعل الزيادة على الاربع من خواصه عم انه لا يفعله احد من امته
فالخطاب فيه يتعلق بافعال المكلفين بهذا الاعتبار لان دايرة التعلق وسيعة تحصل بادنى ملابسة فيكون داخلا في الحد الثاني ان المراد من الجمعين الجنس لا الاستغراق على طريقة قولهم فلان يركب
الخيل وانما يركب واحدا منها فان المراد ان ركوبه متعلق بهذا الجنس لا بجنس الحمار مثلا فلا فيكون حاصل التعريف على هذا ان الحكم هو الخطاب المتعلق بجنس الفعل من جنس المكلف لا المتعلق بجميع
افعال المكلفين وح يندفع النقض على العكس بوحدة الفعل لان الخطاب المتعلق بالفعل الواحد متعلق بجنسه وكذا النقض بوحدة المكلف فان الخطاب متعلق بجنس المكلف هذا وقد اجيب عنه
ايضا بانه من مقابلة الجمع المفيدة للتوزيع وهو فاسد فان المقابلة ان كانت بين الخطاب و
الافعال فالخطاب ليس بجمع وان كانت بين الافعال والمكلفين فلا يفيده التوزيع كما لا يخفى و
اما عن النقض الوارد على الطرد فبان قيد الحيثية معتبر في الالفاظ المستعملة في التعريف وان لم
يصرح بها واذا كان معتبرا كان حاصل التعريف ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين من حيث
التكليف وح يخرج الاية عن التعريف فان الخطاب فيها لم يتعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف
ولاجل ذلك عمت المكلف وغيره وفي كل من اجوبة نقض العكس والطرد نظر اما الاول من الوجهين
فيرد عليه التعدد اي تعدد الحكم في الخواص فان الحكم في كل واحد من الخواص على ما تقدم متعدد
يحتمل الى حكمين نفي تخصيصه عم باباحة ما زاد على الاربع حكان احدهما باحته بالنظر اليه عم و
الاخر حرمته بالنظر الى امته والحكم الثاني داخل في الحد فاما الحكم الاول فغير داخل فيه لعدم تعلق
الخطاب فيه بافعال المكلفين فيكون النقض بالخواص بالنظر اليه عم باقيا بحاله واما الوجه الثاني
فيرد عليه ان حمل الجمع المحلى باللام والجمع المضاف على الجنس ليتناول الواحد مجاز وهو مما يجب
الاحتراز عنه في التعريفات فان قلت صرح المحقق الشريف بانه لا مجاز هناك باطلاق الجمع على الواحد
وانما المراد الجنس الذي يصح تحققه في الواحد فان لازم الجنسية بطل الجمعية كما هو مقرر بينهم
فلا مجاز قلنا قد صرحوا ايضا بان الجمع المضاف حقيقة في العموم مجاز في غيره وابطال الجمعية كما هو مقرر
بينهم فلا مجاز قلنا قد لا ينافي افادة العموم وهل ما نحن فيه الا مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وكان القاتل

منهم واحد فانه من قبيل المجاز كما صرحوا به وصرح التفتازاني في المطول بان قولهم زيد يركب الخيل وانما
يركب واحدا منها مجاز مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم واما جواب الذب عن
نقض الطرد باعتبار قيد الحيثية فيرد عليه ان قيد الحيثية لا يخرج الاية عن تعريف الحكم فانها مما يصدق
عليها ان الخطاب فيها تعلق بافعال المكلف من حيث التكليف كيف وهي حكاية عن قول ابراهيم عم لقومه
بعد كسره للاصنام اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فهي متضمنة للانكار عليهم
في عبادة ما تنحتونه اي لا ينبغي لكم عبادة غير من خلقكم ولا شك ان الخطاب على هذا الوجه
متعلق بافعال المكلفين من حيث التكليف وما يقال بعمومها للمكلف وغيره فنقول عن مورد ها
وما قبلت له فتبصر قال مد ظله ثم سوق ما في ارادة خلقه سبحانه جوهر الصنم وهو المعمول فلا
يتم استدلالهم بها على خلق العمل ودعوى البيضاوي الاولوية غير مسموعة والتوقف لا يوجبها كما في القدرة و
المقدور اقول لما ذكر النقض بالاية الكريمة وكان النقض بها انما يستقيم على احد الوجوه التي سنذكرها
وكان مثبتا لما تدل عليه الاشاعرة من خلق الاعمال اراد ان يبين ما هو الحق فيها اعلم ان لفظة ما في
الاية تحتمل ان تكون مصدرية وح فاما ان يراد المصدر نفسه من غير تاويل او يأول باسم المفعول ويحتمل
ان يكون موصولة فالاول لا يحوج الى تجوز ولا اضمار والثاني يحوج الى ارتكاب تجوز والثالث يحوج
الى اضمار عايد يعود الى الموصول فالاشاعرة حملوا لفظة ما على المصدرية من غير تاويل في المصدر ليكون
المراد الحدث واستدلوا بذلك على خلق الاعمال ومعتمدهم في الحمل على ذلك عدم التجوز والاضمار
الذي هو الاصل لكن ما ذكروه غير تام فان جعل ما موصولة او تاويل المصدر بالمفعول هو المناسب
لسياق الكلام اذ الاية حكاية انكار ابراهيم على قومه عبادة الاصنام وغرضه عم انكم وهؤلاء
الاصنام المعمولة لكم مخلوقون ومربوبون لله تعالى فالمناسب لهذا الغرض والسياق جعل ما موصولة
او تاويل المصدر بالمفعول وهذا معنى قوله تعالى تعبدون ما تنحتون موصولة او مصدرية والمصدر
مأول لا غير فتناسب اجزاء الكلام يقتضي كون ما في هذه الاية كذلك وايضا الاية على تقدير الموصولية
اشد ملايمة وانطباقا على قوله تعالى في ذم عبادة الاصنام بل ربكم رب السموات والارض الذي فطرهن
فان الضمير في فطرهن يرجع الى الاصنام واما ما ذكروه من ان التجوز خلاف الاصل فلا يفيدهم لانه يصير
اليه اذا اقتضاه سياق الكلام وتناسب اجزائه فان رعاية سوق الكلام اهم فيما بينهم واما
اضمار العايد فقد بلغ في الشهرة والوقوع الى حد لا يفرق بين وجوده وعدمه وكيف وقد يايد بقضية
السياق واذا كان كذلك فلا يتم استدلالهم بها على خلق الاعمال العدم دلالتها على ذلك بوجه فان

المراد

المراد خلق جوهر الصنم المعمول لا اصل عملهم الحدث الذي توهموا حمل الاية عليه فان قيل ان تناسب
سياق الكلام يحصل على تقدير ارادة الحدث ايضا من المصدر من غير تاويل فيه كما صرح به البيضاوي
قال في تفسير قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي وما تعملونه فان جوهرها بخلقه وشكلها وان
كان بفعلهم ولذلك جعل من افعالهم فباقداره اياهم عليه وخلقه ما يتوقف عليه فعلهم من
الدواعي والعدد او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او انه بمعنى الحدث فان فعلهم اذا كان
بخلق الله فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك وبهذا المعنى تمسك اصحابنا على خلق
الاعمال ولهم ان يرجحوه على الاولين لما فيهما من حذف او مجاز انتهى كلامه وقد اشار الى الوجوه الثلاثة
السابقة وقولهم وما تعملونه اشارة الى كون ما موصولة وقوله او عملكم بمعنى معمولكم اشارة الى انها
مصدرية والمصدر بتاويل المفعول وقوله ليطابق ما تنحتون تعليل للحمل على الوجهين المتقدمين
اعني كون ما موصولة او كون المصدر مأولا وقوله او انه بمعنى الحدث اشارة الى عدم تاويل المصدر
وقوله فان فعلهم اذا كان بخلق الله الخ اشارة الى ان الغرض من سوق الكلام اعني بيان ان معمولهم
الذي هو جوهر الصنم مخلوق له تعالى كما انهم مخلوقون له تعالى يحصل على تقدير عدم تاويل المصدر ايضا
بوجه ابلغ وذلك لانه اذا كان فعلهم الحدثي مخلوقا له تعالى ففعولهم المتوقف عليه بالطريق الاولى
يكون مخلوقا له تعالى قلنا دعوى الاولوية ممنوعة بل غير مسموعة وكون المفعول متوقفا على الفعل
الحدثي الذي هو مخلوق له تعالى بزعمهم لا يوجب كون المفعول مخلوقا ايضا فضلا عن ان يكون
اولى الا ترى ان القدرة عند المعتزلة مخلوقة له تعالى والفعل الموقوف عليها مخلوق العبد صادر عنه
فالموقوف عليه مخلوق له تعالى مع ان الموقوف غير مخلوق له فاين الاولوية بل اين الاستلزام والى
ذلك اشار الاستاد اللمم بقوله كما في القدرة والمقدور ثم اذا عرفت هذا تبين لك ان سوق الكلام وملايمة
الغرض المقصود منه وتناسب اجزاء الكلام يوجب حمل ما على الموصولية او المصدرية وتاويل المصدر
بالمفعول وعلى هذا فلا ترد الاية نقضا على طرد التعريف فان الافعال الماخوذة فيه بمعنى الاحداث
لا ما يترتب عليها والخطاب في الاية قد تعلق بما يترتب على الاحداث كما بيناه اللهم الا ان يقال
التعلق بالمفعول تعلق بالفعل في الجملة وفيه ما فيه قال مد ظله ثمة لو نقض طرد الحد بعد
حيثية باخبر في الزلزال لكان اظهر لصراحته الوعد والوعيد وارادة المكلفين بذلك الخطاب
ان اصلحت الطرد افسدت العكس بالاباحة كزيادة الاقتضاء والتخيير ان حكم بحكمية الوضع
فيضاف او الوضعي اقول انتقاض طرد التعريف المذكور بعد تقييده بحيثية التكليف باخبر في

غير

في الاولية

الزلزال اعني قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لا يخفى ظهوره فان الاولى
صريحة في الوعد والثانية في الوعيد فكان الخطاب في كل منهما متعلقا بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون
لان الوعد والوعيد لا يكونان الا لمن هو مكلف بخلاف نقضه بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون كما عرفت
فانه لتضمنه الانكار عليهم فلذا كان النقض بهما اظهر من النقض بها لان النقض بها لتضمنها الانكار
عليهم نحو عبادة الاوثان وهاتان صريحتان في الوعد والوعيد ولو زيد في الحد قيد بذلك الخطاب
ليكون المراد من حيث هم مكلفون بذلك الخطاب خرجت الايات الواردة نقضا على طرد التعريف و
استقام طرده لكن ينتقض عكسه بخروج الاباحة عنه لعدم التكليف بخطابها بل يخرج المندوب و
المكروه ايضا فانه لا تكليف بهما كما هو الصحيح فان قلت التكليف في كل واحد من هذه الاشياء ثابت بان
ان المكلف يجب عليه اعتقاد ان ما تعلق به الخطاب في الاباحة مباح وفي المندوب مندوب ونحو ذلك قلنا
معنى التكليف بذلك الخطاب ان يكون مكلفا بما تعلق به لا باعتقاد ذلك ويخرج خروج الاباحة ونحوها
على ذلك التقدير كان زيادة الاقتضاء والتخيير في الحد يدخل الاباحة لكن يرد على عكسه خطاب
الوضع ان قلنا بحكميته ومغايرته للاحكام الشرعية فانه خطاب لا على سبيل الاقتضاء والتخيير والحاصل
ان الاباحة قبل زيادة هذا القيد خارجة عن الحد كما ان الوضع خارج بعد زيادته فلا بد من اضافة
او الوضع الى التعريف ليستقيم عكسه وينطبق الحد على جميع افراد المحدود فيصير التعريف الجامع
لافراد المحدود هو قولنا خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير او الوضع وما
يتوهم من ان الترديد بين الاقتضاء والتخيير مخرج للواجب المخير المشتمل عليه اندفع بعدم اشتماله
على التخيير لان التخيير بين الفعل والترك لا الى بدل وليس كذلك الواجب المخير وان قلنا بدخول
خطاب الوضع في الاقتضاء والتخيير نظرا الى ان المراد منهما ما يعم الصريح والضمني وخطاب الوضع
وان لم يكن فيه اقتضاء صريح لكن فيه اقتضاء ضمني فان معنى جعل الشارع الزنا سببا للجلد وجوب
الجلد بحصوله ومعنى مانعية النجاسة للصلوة حرمتها معها فكان راجعا الى الاقتضاء تم التعريف
من ذلك الوجه لكن يرد عليه النقض بكثير من الايات المشتملة على الاقتضاء والتخيير الضمني
فيكون حده غير مانع كما ان من خص الاقتضاء والتخيير بالصريح يرد عليه قوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانها صريحة في تحريم قتل المؤمن مع انها ليست بحكم اجمالا
والحق انها مندرجة في الحكم ومن افراده ودعوى الاجماع على عدم كونها منه غير ثابتة واعلم ان هذا
التعريف لاكثر الاشاعرة ويرد عليهم ان خطاب الله تعالى عندهم هو الكلام النفسي القديم مع ان الحكم

حادث

حادث لانه يوصف بالحدوث كما يقال حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ويقع صفة فعل العبد كما يقال وطي حلال ووطي
حرام وصلوة واجبة وصوم مندوب ونحو ذلك ولا شك ان ذلك يدل على حدوث الحكم فكيف يصح تعريف
الحكم الحادث بما هو قديم وقد اجابوا عن ذلك بمنع كون الحكم حادثا وانما هو قديم فان الحكم في قولنا حلت المرأة الفلانية
هو قوله في الازل اذنت للرجل الفلاني حين وجوده في وطي هند عند التزوج بها فهو قديم ومتعلقه حادث
وايضا الحكم ما تعلق بفعل العبد لا صفته فان معنى قولنا وطي حلال وطي تعلق الحل به في الازل ولا يلزم من تعلق
القول به كونه صفة له لتعلقه بالمعدوم الممتنع في الخارج مع انه ليس صفة الوجودية بالممتنع والحاصل ان الاحكام
قديمة ثابتة في الازل ومتعلقاتها حادثة فيما لا يزال ومنه يظهر الفرق بين الدليل والمدلول فان الدليل هو الخطابات
اللفظية والمدلول هو المعنى النفسي الثابت في الازل واما من انكر الكلام النفسي وعرف الحكم بهذا التعريف فلا
يخفى لزوم الاتحاد عليه فان الحكم هو قوله اقم الصلوة وهو الدليل ايضا فيحتاج الى تكلف في تصحيحه فتدبر **قال**
مدظله فصل استحقاق المدح على العدل والاحسان والذم على الظلم والعدوان ضروري يشهد به الوجدان ويحكم
به نفاة الاديان ومن قصر الحسن والقبح على صفة الكمال وموافقة الغرض ونقيضهما وانكرهما في الذي كورت
بالمعنى المتنازع فقد كابر مقتضى عقله **اقول** لما كان البحث في مبادي الاحكام مقصورا على البحث عن الحكم والبحث
عن الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به وقد فرغ من تعريف الحكم فشرع في بيان الحاكم وانه هو العقل او الشرع ومن هنا
حصل الاختلاف في ان حسن الافعال وقبحها هل هما ثابتان لها في انفسها وبحسب الواقع من غير اعتبار الشرع او
ثابتان لها بمجرد اعتبار الشارع فاصحابنا والمعتزلة على الاول والاشاعرة على الثاني وقبل الخوض في اقامة الحجاج لا بد
من تحرير محل النزاع فنقول للحسن والقبح معان الاول كون الشيء صفة كمال وكون الشيء صفة نقصان فان
العلم حسن لكونه صفة كمال والجهل قبيح لكونه صفة نقصان ولا خلاف في ان هذا المعنى ثابت للافعال في انفسها
وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني كون الشيء موافقا للغرض وكونه مخالفا له فما وافق الغرض حسن
وما خالفه قبيح وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فالحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما
خلا عنهما ليس شيئا منهما ولا خلاف في عقليتهما كالاول واختلافهما بالاضافة والاعتبار فان قتل زيد مصلحة
لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج فالاول
الحسن والثاني القبيح وليس شيء من هذه الثلاثة محل النزاع الرابع كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم
عاجلا والثواب او العقاب آجلا فما تعلق به المدح عاجلا والثواب آجلا حسن وما تعلق به الذم عاجلا والعقاب
آجلا قبيح وهذا بالنظر الى افعال العباد فقط واما تعريفهما بحيث يشملان افعاله تعالى فهو ان يقال الحسن كون
الفعل بحيث يستحق فاعله المدح فقط فهذا المعنى المتنازع فيه بين الفريقين فاصحابنا والمعتزلة على ان هذا

المعنى ثابت للافعال في انفسها ليس بجعل الشارع وان الافعال في انفسها مع قطع النظر عن الشرع بحيث يستحق فاعلها بها
المدح والثواب او الذم والعقاب ثم ان ذلك قد يدرك بالضرورة من دون تأمل ونظر كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يدرك بالعقل لا ضرورة
ولا نظرا ولكن اذا ورد به الشرع كشف عن حسن وقبح ثابتين له فالشارع متفضل بكشف ما خفي علينا
حسنه او قبحه لا مثبت لهما وذهبت الاشاعرة الى ان الافعال في انفسها ليست حسنة ولا قبيحة بهذا
المعنى بل هي متساوية ليس شيء منها في نفسه بحيث يستحق فاعله المدح والثواب او الذم والعقاب وانما صارت
كذلك بسبب امر الشارع ونهيه وليس لها في انفسها صفة يكشف عنها الشرع بل مستفادان منه
حتى انه لو قلب القضية في الامر والنهي لانقلب الحسن قبيحا والقبيح حسنا والحاصل ان حسنها عبارة عن امر
الشارع بها وقبحها عن نهيه فهم يقصرون الحسن والقبح على المعاني الثلاثة الاول المتقدمة وينكرون ثبوت
الرابع اذا تم هذا التصوير فنقول لنا على عقليتهما بالمعنى المتنازع فيه ان حسن العدل والاحسان بمعنى
استحقاق فاعلهما المدح وقبح الظلم والعدوان بمعنى استحقاق فاعلهما الذم ضروري يشهد به كل احد
من غير نظر الى ثبوته في الشرع بل يحكم به من انكر الشرع ولم يقل به اصلا ولو كان شرعيا لما كان كذلك ثم اذا ثبت
المعنى المتنازع فيه في هذه الصورة كفى في اثبات مطلوبنا لعدم القائل بالفصل وقد اجابت الاشاعرة
عن ذلك بانكم ان اردتم ان اتصاف هذه الاشياء بالحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته
او بكونها صفة كمال ونقصان بديهي يحكم به من لم يقل بالشرع فلا يجديكم وان اردتم اتصافها بالحسن
والقبح بالمعنى المتنازع فيه فهو اول البحث ورده المصنف بان انكار ثبوت الحسن والقبح في الاشياء المذكورة
بالمعنى المتنازع فيه مكابرة صرفة ومخالفة لمقتضى العقل فلا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالحسن والقبح
العقليين اختلفوا فذهب بعضهم ان الحسن والقبح ثابت للافعال بالنظر الى ذواتها لا لصفات توجب ذلك
وذهب بعض الى انهما ثابتان لها لصفة حقيقية لازمة للذات توجب ذلك في الحسن والقبح واما الحسن فيكفيه
انتفاء الصفة المقبحة والحق انهما ثابتان لها لوجوه واعتبارات تختلف بحسب الازمان والاعتبارات
ولما كان اثبات ذلك موقوفا على ابطال كونهما ذاتيين للافعال ابطله بوجهين احدهما التخالف في الفعل
الواحد اي كون الفعل الواحد حسنا تارة وقبيحا اخرى فانه مما ينفي ذاتيتهما وتقريره ان نقول لو كان حسن
الافعال وقبحها لذواتها لما اختلف الفعل الواحد في الحسن والقبح بان يكون فعل واحد حسنا تارة
وقبيحا اخرى والتالي باطل اما الاولى فلان الذاتي لا يزول عن الذات والا لزم انفكاك ذات الشيء عنه
وهو محال واما بطلان التالي فلان الفعل قد يكون قبيحا ثم يصير حسنا فان الكذب قبيح لكنه قد يتحتم

انقاذ نفس

انقاذ نفس من الهلاك او خلاص نبي فيصير حسنا الثاني انهما لو كانا ذاتيين لاجتمع النقيضان في محل واحد وهو
محال بيان ذلك ان من قال لاكذبن غدا فقوله هذا خبر محتمل للصدق والكذب فلا يخلو في نفسه اما ان يكون صادقا
او كاذبا فان كان صادقا وصدقه بوقوع متعلقه لان الصدق مطابقة الواقع ولا معنى لها الا هذا ووقوع متعلقه
لان الصدق ~~مطابقة الواقع ولا معنى لها الا هذا~~ عبارة عن حصول الكذب في كلام اخر فصدقه يكون بحصول الكذب
في كلام اخر ح يكون هذا الكلام حسنا من حيث صدقه قبيحا من حيث استلزامه القبح لان مستلزم القبيح قبيح
وقس عليه ما لو كان كاذبا بوجه اخر من قال لاكذبن غدا اذا تكلم في الغد بكلام واحد فهذا الكلام اما صادق او كاذب
وعلى التقديرين يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه اما اذا كان كاذبا فلانه من حيث كونه كاذبا قبيح ومن حيث كونه
مستلزما لصدق الكلام الامسي الذي هو حسن لان مستلزم الحسن حسن وقس عليه طرف الصدق قال بعض
المتأخرين يمكن ان يجاب عن هذا الدليل بمنع ان ملزوم القبيح قبيح بالذات بمعنى انه موصوف به حقيقة بل انما
يتصف بالقبح بالعرض باعتبار لازمه فلا يجتمع النقيضان في محل واحد لان الاتصاف هنا ليس حقيقيا
اقول لا شك ان ملزوم القبيح قبيح بناء على ان القبح مستند الى الذات كما هو مذهب الخصم فيكون القبح
هنا مستندا الى الذات ايضا ويتم اجتماع النقيضين الا ان يمنع كون ملزوم القبيح قبيحا راسا وهو لا يخلو
من نحو مكابرة فتامل هذا وقد اجيب عن دليل التخالف بمنع كون ذلك الكذب حسنا وانما هو باق على قبحه
وترك التخليص اشد قبحا منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح وهذا مدفوع فان
الكذب ح صار واجبا فيكون حسنا قطعا او هو قبيح فبناء على الذاتية يلزم تخلف الذاتي عن الذات ح بلا
مال وقلنا ان الحسن والقبح لوجوه واعتبارات فانه لا يرد مثل ذلك لاختلاف الجهة ح فان هذا الكذب
لتضمنه تخليص النبي حسن ولكونه كذبا قبيح ولنا ايضا انهما لو كانا شرعيين لم يقبح من الله تعالى شيء بل كان
كلما يصدر منه غير قبيح لان القبيح ح انما يكون بالشرع ولا شرع بالنظر اليه لتنزهه عن النواهي الشرعية
والتالي باطل من وجهين الاول انه اذا لم يقبح منه الكذب بل جاز صدوره عنه تعالى ح لا يبقى وثوق على
وعد ولا وعيد فينتفي فائدة التكليف وتعريض المكلف للثواب والعقاب لان الوثوق بذلك موقوف على
العلم بصدقه وهو غير معلوم على ذلك التقدير فان قلتم كذب الكلام النفسي مستحيل قلنا ذلك لو سلم فلم
لا يجوز ان يكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما عليه الشيء في نفسه فيعود الاشكال فان قيل لم لا
يجوز ان يرد الشرع بعدم الكذب منه تعالى فلا يرتفع الوثوق قلنا على تقدير الشرعية تكون حجية السمع بل
ثبوته موقوفا على صدقه تعالى فلو علم صدقه به كان دورا الثاني انه اذا لم يقبح منه شيء جاز منه اظهار المعجزة
على يد الكاذب وح يلزم ان لا يفرق بين النبي والمتنبي ليحكم بصدق احدهما وكذب الاخر فيلزم افحام

مراسلات

النبي الصادق بعد رؤية معجزته احتمال ان يكون كاذبا فيها وانه تعالى مع ذلك مكنه منها وذلك مؤد الى عدم ثبوت
الشرع لانسداد باب اثبات النبوة على ذلك التقدير فان قيل الاستدلال بالمعجزة على صدق الرسول يتوقف
على شيئين احدهما انه تعالى خلق المعجزة لاجل التصديق والاخر ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق والحسن والقبح
انما ينفعان في الثاني واما الاول فممنوع لانه يجوز ان يكون خلق تلك المعجزة لا لغرض التصديق والحاصل
انه ان توقف الرجحان على المرجح لزم الجبر ومعه لا قبح وان لم يتوقف على المرجح فلم لا يجوز ان يكون خلق لا لغرض او
لغرض سوى التصديق سلمنا انه ليس كذلك لا يقال خلق المعجزة على يد الكاذب عند دعواه موهم لان المقصود
منه تصديقه فلو كان المدعي كاذبا كان ذلك ايهاما للتصديق الكاذب وهو قبيح لا يفعله تعالى لانا نمنع قبح
خلق ما يوهم القبيح ولم يكن موجبا له فان المكلف لما علم ان خلق المعجزة عند الدعوى يحتمل ان يكون للتصديق
وان يكون لغيره فلو حمله على التصديق جزما كان المقصر منه حيث قطع لا في موضع القطع وهذا لك
الا مثل انزال المتشابه في القرآن فانه يوهم القبيح ولكنه لما احتمل سائر الوجوه لم يقبح قلنا الضرورة قاضية
بان خلق مثل ذلك ليس الا للتصديق كالشاهد وانكار ذلك مكابرة واما انزال المتشابه فليس بهذه المثابة
لقبوله التأويل كما لا يخفى وقد اجابوا عن هذا الدليل بانه لا يلزم من جواز الكذب منه تعالى وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
وقوعه منه تعالى ليلزم ما ذكرتم من انسداد باب النبوة فان العادة قد جرت بعدم وقوع الكذب منه تعالى وعدم
اظهار المعجزة على يد الكاذب ولا يخفى فساد هذا الجواب فان ما ذكروه انما يتم بعد ثبوت العادة ولا عادة في الاخبار
الاول فيجوز ان يكون كذبا واذا كان الاول كذبا فيجوز ان يكون الثاني كذبا ايضا لعدم حصول العادة وهكذا فلا
يحصل الجزم بعدم وقوع الكذب منه تعالى وهكذا نقول في اظهار معجزة على يد النبي الاول لعدم حصول العادة
ح وهكذا فيلزم ان لا تثبت نبوة احد من الانبياء لا يقال نحن نقول الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب نقص
يجب تنزهه عنه تعالى لانا نقول النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي لان كون الفعل صفة نقص ليس الا
كونه قبيحا عقلا كما صرح به صاحب المواقف وغيره من محققيهم فان قلتم نحن لا نجعل النقص صفة لصدور
اللفظ عنه تعالى حتى يرجع الى الفعل بل للكلام النفسي الذي هو من قبيل الصفة عند معاشر الاشاعرة والنقص
في الصفة لا يرجع الى القبح قلنا هذا لا ينفع لانه يجوز ان تكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما عليه الشيء
في نفسه كما تقدم قال مد ظله ولو تم الاضطراري يجري في الواجب ولو قدمت القدرة فالتعلق حادث
فلا ينافي الوجوب بالارادة الاختياري اقول استدلت الاشاعرة على نفي الحسن والقبح بادلة الاول ان فعل
العبد مما لا اختيار له فيه فلا يكون موصوفا بالحسن والقبح العقليين اما انه مما لا اختيار له فيه فلوجهين
يدل كل منهما على ذلك الاول انه تعالى عالم في الازل بما يقع فيما لا يزال وهو مما اجمع عليه المليون فعلمه تعالى في الازل

انتعلق بوقوع

ان تعلق بوقوع الفعل وجب وقوعه وان تعلق بعدمه امتنع وقوعه فيستحيل الانفكاك في الصورتين لاستحالة
خلاف ما علمه تعالى فكانت الافعال اما لازمة الصدور بحيث لا يمكن التخلف عنها او ممتنعة الصدور وما هذا
حاله لا يكون اختياريا الثاني ان فعل العبد ان كان لازم الصدور بحيث لا يمكن الترك فاضطراريته واضحة
وان لم يكن كذلك بل كان مما يجوز صدوره وعدمه فان لم يفتقر في صدوره الى المرجح بل كان مما يصدر تارة ولا
يصدر اخرى مع تساوي الحالين بالنظر اليه كان اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا وهو ظاهر
وان افتقر في صدوره الى المرجح فمع ذلك المرجح اما ان يلزم الفعل او لا فان لزم كان اضطراريا وان لم يلزم بل كان
مما يصدر تارة ولا يصدر اخرى فلنفرض وقوعه في وقت وعدمه في اخر فاختصاص احد
الوقتين بالوقوع والاخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح اخر مع حصول المرجح الاول في الوقتين كان اتفاقيا
وان توقف على مرجح اخر لم يكن الاول مرجحا تاما هذا خلف وايضا ننقل الكلام اليه مع ذلك المرجح الاخر فاما
ان ينتهي الى الاضطرار او الاتفاق الذي ليس بالاختيار وان لم ينته يلزم التسلسل الباطل لا يقال يجوز ان
تكون القادرية هي المرجحة للفعل على الترك من غير مرجح فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول قولك يرجح الفعل
على الترك ان كان له مفهوم زائد على كونه قادرا كان ذلك اعترافا بان رجحان الفاعلية انما يصح عند
انضمام هذا القيد فيرجع الى ما تقدم وان لم يكن له مفهوم زائد على ذلك مع ان القادرية متحققة
في جميع الاوقات فايجاد الاثر في بعض الاوقات دون بعض اخر من غير ترجيح ليس الا الاتفاق والجواب عن
الوجهين بالنقض فنقول لو تم ما ذكرتم من الوجهين على اضطرارية فعل العبد لزم ان يكون فعل
الواجب ايضا اضطراريا بهذين الوجهين اما الاول فلان علمه اذا تعلق في الازل بخلق زيد في الوقت
الفلاني وجب عليه ذلك والا تخلف علمه وان تعلق علمه بعدم خلقه في ذلك الوقت كان ممتنع الخلق
فيه والا تخلف علمه وهو محال واما الثاني فبان نقول فعل الواجب ان كان لازم الصدور فاضطراري
والا فان لم يفتقر الى مرجح ونسوق الكلام الى الاخر لا يقال فرق بين فعل العبد وفعل الواجب فان ارادة
العبد لما كانت حادثة افتقرت الى ارادة اخرى ووجب الانتهاء الى ارادة ليست منه دفعا للتسلسل
في الارادات التي نفرض صدورها عنه واما الواجب تعالى فلما كانت ارادته قديمة كانت غير مفتقرة
الى ارادة اخرى للترجيح بل كانت كافية في وقوع الفعل من دون مرجح لانا نقول كونها قديمة لا يمنع
التسلسل فانها وان كانت قديمة لكنها غير كافية في التعلق بالمقدور الحادث بل لا بد من تعلق حادث
يترتب عليه حدوث المقدور والا لزم قدمه ايضا فنقول مع هذا التعلق اما ان يجب الفعل او لا الى
اخر الكلام وان اردتم انه مع تعلق الارادة القديمة وارتفاع الموانع لا حاجة الى مرجح بل ان الفعل

ح قد يصدر تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين ومع ذلك يكون الفعل اختياريا فهذا في الحقيقة
يرجع الى منع ان الاتفاقي غير اختياري وهو جوابنا عما قلتم ايضا وايضا حضور ذلك الزمان شرط
في وجود الحادث فلا تكون القدرة كافية في الاقتضاء واما الحل في الاول فبان نقول العلم تابع
المثال والحكاية بالنسبة الى المعلوم فلا يصلح ان يكون علة له لوقوعه فان نسبته الى المعلوم كنسبة صورة الفرس
المنقوش على الجدار اليها فاندفع الاول واما في الثاني فنختار انه يحتاج الى مرجح ومعه لا يتمكن من الترك قولكم فيلزم
الاضطرار قلنا ممنوع فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن له اختيار اما على تقدير صدور الفعل باختياره وارادته
فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا
اجتمعا وجب الفعل ولا يؤثر ذلك في امكانه فان قيل اذا كان ما يجب عنده الفعل من الله تعالى بطل اختيار
العبد قلنا ما يجب الفعل عنده ان اردتم به خلق الاختيار فيه فهذا مما لا نزاع فيه فانه لا يقتضي وجوب
الفعل عنده فهو خارج عما نحن فيه وان اردتم به تعلق قدرته واختياره بذلك الفعل فهذا الفعل كائن منه
تعالى قطعا الدليل الثاني لهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يفيد نفي التعذيب مطلقا
قبل بعثة الرسول وارساله فدل ذلك على انه لا حكم عقليا قبل ورود السمع لانه لو كان الوجوب
ثابتا قبله للزم التعذيب بالاخلال لتحقق الوجوب وعدم الاتيان بالواجب المستلزم للتعذيب
والجواب انه تعالى نفى نفس التعذيب ولا يلزم من نفي نفس التعذيب نفي استحقاقه فيجوز ان يكون استحقاق
التعذيب ثابتا قبل ورود السمع بترك الواجبات العقلية التي من تركها استحق الذم والعقاب
لكنه تعالى بفضله وامتنانه الزم العفو عن ذلك واثبت وقوع التعذيب بمخالفة العقل والسمع
معا نعم ما ذكرتم يرد على من لم يجوز العفو بترك الواجبات كما هو مذهب جماعة من المعتزلة فانه
يلزم عليهم وقوع التعذيب قبل البعثة وقد نفاه تعالى في الاية ولهم ان يجيبوا ايضا عن ذلك بان
ليس المراد بالرسول في الاية النبي بل المراد به العقل فيكون معنى الاية نفي التعذيب بترك الواجب
قبل بعثة عقل يدرك الاحكام الواجبة او المراد ما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها
الا التوقيف وحاصله نفي التعذيب على ما لا يستقل العقل بادراكه كصوم العيد مثلا قبل
بعثة الرسول للتوقيف عليها فاندفع ما ذكرتم من الاستدلال لا يقال حمل الاية على المعنيين الاخرين
يخالف الظاهر لانا نقول قد يتعين خلاف الظاهر اذا قام الدليل القطعي عليه وهنا كذلك فان دليل
الحسن والقبح العقليين قطعية فيتعين خلاف الظاهر لاجلها الدليل الثالث قالوا لو كان حسن الافعال
وقبحها ثابتا بالعقل للزم ان يكون الواجب تعالى غير مختار في الحكم والتالي باطل اما الاولى فلانه على ذلك

القدير

التقدير يكون الافعال المختلفة في انفسها بالنظر الى الاحكام فلو كان احد الحكمين راجحا في الفعل
على الاخر مرجوحا فالحكم بالمرجوح خلاف العقول فيكون قبيحا وهو ظاهر واذا كان متعينا عليه كان
غير مختار فيه والجواب عن ذلك ان امتناع الاتيان بالحكم المرجوح لقيام صارف القبح العقلي لا ينفي
اختياره كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام داعي الحسن العقلي لا ينفي الاختيار وقد استدلوا على
ذلك ايضا بانه لو كان الحسن والقبح ثابتين للافعال في انفسها لامر غير الطلب لم يكن تعلق الطلب بالفعل
لذاته والتالي باطل بيان الملازمة ان تعلق الطلب بالفعل ح موقوف على ذلك الامر وما للشيء بالذات
لا يتوقف على الغير واما بطلان التالي فلان الطلب صفة ذات اضافة لا تعقل حقيقته الا متعلقا بمطلوب
والجواب ان تعلق الطلب بالفعل نسبة بينهما متوقفة عليهما قطعا لان الطلب لا يمكن وجوده خارجا
ولا ذهنا بدون المطلوب متعلقا به فلذلك كان التعلق لازما وح نقول تعلق الطلب بالفعل لذاته ان اريد
به انه لا يتوقف على شيء مغاير للطلب فممنوع كيف وهو متوقف على المطلوب ايضا وان اريد به انه مستلزم اياه
بحيث يمتنع انفكاكه عنه فمسلم ولا ينافي ذلك تعلقه بالمطلوب باعتبار الحسن والقبح فانه على ذلك التقدير
اما ان يجعل الحسن قيدا للمطلوب على ان يكون المطلوب هو الفعل الموصوف بالحسن من حيث هو كذلك وح يكون
من تتمة المطلوب فلا يلزم من توقف التعلق عليه محذور واما ان يجعل غاية الطلب ولا امتناع ايضا لان
وجود الطلب ح متوقف عليه فضلا عن تعلقه قال مد ظله مسئلتان وشكر المنعم عقلي لا من العقاب او زوال
النعم بتركه وهو الفائدة او استحقاق المدح او الزيادة او هو لنفسه اقول هنا مسئلتان الاولى وجوب
شكر المنعم والمراد به المنعم الحقيقي اعني شكر الله تعالى وقد اختلف فيه فذهبت المعتزلة واصحابنا الى انه واجب
عقلا وذهبت الاشاعرة الى انه واجب شرعا لنا انه دافع الضرر فيكون واجبا عقلا اما انه دافع الضرر
فلان نعمه تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا لاحظ نفسه يجد ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية
وفرعية دقيقة وجليلة جسمانية وروحانية مما لا يحصى ولا شك في كونها ليست منه وان من انعم
عليه بمثل هذه النعم لا يمتنع ان يكون اراد منه الشكر عليها وانه اذا لم يشكره عليها عذبه وعاقبه
على عدم الشكر عليها وهذا الاحتمال لازم الخطور على بال كل عاقل فيحصل له خوف العقاب وخوف
زوال النعم عنه مع انه قادر على دفع هذا الخوف الذي لا مضرة له بشكر المنعم عليها ودفع الضرر واجب
عقلا لقضاء الضرورة بذلك ولان من قدر على دفع ضرر كان مذموما عند العقلاء ولا معنى للوجوب
العقلي الا هذا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون شكر المنعم واجبا عقلا قالوا لو وجب لوجب لفائدة
والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان ما لا يكون فيه فائدة يكون عبثا وهو قبيح عقلا فلا يكون واجبا

واما بطلان الثاني فلان امر الفايدة داير بين الله تعالى وبين العبد في الدنيا وفي الاخرة والاول باطل لاستغنائه تعالى
وعدم احتياجه الى شيء والثاني ايضا باطل لان الشكر منه فعل الواجبات وترك المحرمات وليس ذلك الا مشقة
للنفس وما هو كذلك لا يكون فايدة دنيوية والثالث ايضا باطل لان امور الاخرة من الغيبات التي لا مجال للعقل فيها
والجواب عن ذلك ان لا نمنع الملازمة ونقول يجوز ان يكون الشكر واجبا لنفسه اي يكون شكرا لا لفايدة
غيره فانه لا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفايدة اخرى والا لزم التسلسل بل بعض الامور ربما يجب لذاته من غير غاية
فان جلب النفع ودفع الضرر مطلوبان في نفسهما لا لامر اخر وهذا يحلل العقلاء وجوب الشكر بكونه شكرا لا لشيء
اخر سلمنا الملازمة لكنا نمنع بطلان التالي ونختار ان الفايدة تعود الى العبد في الدنيا وهي الامن من العقاب
في الاخرة او الامن من زوال النعمة او استحقاق المدح لانه اذا شكر على ما انعم عليه استحق المدح بين العقلاء
حيث لم يضرب كشحا عن نعمه تعالى او زيادة النعمة فانه يشكره يحصل له من الله تعالى زيادة على ما انعم عليه وحكى
اختيار ان الفايدة في ذلك اخروية ومنع كون العقل لا مجال له فيها بناء على الحسن والقبح العقلي واعترض
الاشاعرة على الجواب المذكور بان ما ذكرتم من ان في الشكر امنا من العقاب معارض باحتمال العقاب على الشكر
ويتنوا ذلك بوجهين الاول انه تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه
وغيرها ملك لله تعالى والتصرف في ملك الغير بغير اذنه مما يؤدي الى العقاب والجواب انا نعلم قطعا
ان الشكر على النعمة مما لا عقاب عليه وان كفران النعمة هو المستلزم للعقاب وهذا بديهي لا مرية فيه على
ان التصرف في ملك الغير انما يؤدي الى العقاب اذا كان فيه ضرر على المالك والمالك هنا منزه عن الاحتياج الثاني
ان الشكر على نعمه تعالى بمنزلة الاستهزاء لو اعاد الحقارة الدنيا وما فيها بالقياس الى كبريائه وجلاله فامثل
الامثل لفقير حضر مائدة ملك عظيم الشان يملك المشارق والمغارب ويجري ما بينهما من الكنوز وادام
فتصدق عليه بلقمة من الخبز فشرع ذلك الفقير بالمدح والثناء على ذلك السلطان على رؤس الاشهاد
وداوم على تحريك انملته لاجل الشكر على تلك اللقمة ولا شك ان ذلك من الفقير مما يعد استهزاء
بذلك الملك فيستحق العقاب عليه فكيف ونعمه على العبد بالنسبة اليه تعالى اقل بكثير من تلك اللقمة بالنسبة
الى الملك وقد كان الثاني استهزاء فالاول اولى بالاستهزاء والجواب ان الاستهزاء بالنسبة الى الملك
انما كان لكون اللقمة حقيرة لا قدر لها بالنسبة الى الملك والفقير معا فيحصل الاستهزاء بحال ذلك
فان الشاكر لما لم يكن لتلك اللقمة بالنسبة اليه قدر وانما هي في نهاية الحقارة فكان شكره وتحريك انملته
عليها استهزاء بالضرورة واما نعمه تعالى بالنسبة الى عبده فهي جليلة جسيمة لا تكاد تحصى كثيرة فالتمثيل
اللايق بها هو ان يهب ذلك الملك العظيم الفقير المفقود جميع الاعضاء والحواس والمشلول المحبوس في زاوية

الحمول

الحمول وهاوية الذل هو اجمع ما افتقد منه ويخرجه الى فضاء واسع ويتلطف عليه بانواع الاطعمة
والاشربة والالبسة ونحو ذلك ثم ان ذلك الفقير لا يلتفت الى النعم الواصلة اليه ولا ينظر الى شكر المنعم بها
بل كان حاله بعد الوصول كحاله في زاوية الخمول فلا شك في ذمه عند العقلاء على ذلك فترك شكر العبد
على ما هو اكثر بكثير من هذه النعم الواصلة من الكريم الحق والجواد المطلق اولى بان يكون محلا لذم العقلاء
في العاجل واستحقاق العقاب في الاجل فبطل كلام الحاجبي المثبت لاستهزاء الشكر بالنسبة اليه تعالى
حيث انه لم ينتبه في التمثيل لما هو المناسب فجعل نعمه تعالى على عبده كاللقمة بالنسبة الى الفقير وايضا
انه نظر الى حال المشكور فوقع في الغلط لان تلك اللقمة بالنسبة الى الملك اقل بكثير من نعمه تعالى على
العبد بالنسبة اليه ولو نظر الى حال الشاكر والى حقارة تلك اللقمة بالنسبة الى الفقير وكثرة تلك النعم
بالنسبة الى العبد لتنبه على عدم صحة التمثيل وهذا هو التحقيق المفضي الى سواء الطريق هذا وقد
يبنوا خوف العقاب على الشكر بوجه اخر وهو ان الشكر قد لا يقع على النسق اللايق والطريق
المرتضى له تعالى فيستحق الشاكر العقاب بسببه والجواب انا نعلم قطعا ان المواظبة على الشكر والحمد
انجى واسلم من الاعراض عنه بالكلية وما يقال ان ذلك انما يتم فيمن يسره ذلك ويسوءه الاعراض وهما
غير حاصلين بالنسبة اليه تعالى فجوابه ان الاقامة والمواظبة على ذلك لا عقاب عليه بالضرورة
وان كان المشكور مما لا يسره ذلك ولا يسوءه **قال** مد ظله الثانية الاشياء الغير الضرورية مما لا يدرك
العقل قبحها كشم الورد قبل الشرع غير محرمة عقلا اذ هي منفعة بلا مفسدة والاذن في التصرف
معلوم عقلا كالاستظلال بجدار الغير والعلم باستحقاق من اقتصر من النفس على اقوام ما يحصل به الحيوة
ذما **اقول** المسئلة الثانية من المسئلتين حكم الاشياء الغير الضرورية وتفصيل المقام ان نقول
الاشياء اما ضرورية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها كالتنفس في الهواء ولا خلاف في كونها غير ممنوع
منها قبل ورود الشرع عند من لم يجوز التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية يمكن البقاء والتعيش
بدونها وهي عند المعتزلة قسمان ما يدرك بالعقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة
لانه ان اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب والا فان اشتمل على مصلحة
فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة ايضا فمباح وما لا يدرك العقل حسنها
ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها
فالاكثر اصحابنا كالمص والسيد المرتضى والعلامة وغيرهم والمعتزلة البصرية على انها على الاباحة
وذهب بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية الى انها على الحظر وذهب الشيخ المفيد من اصحابنا وابو بكر

الصيرفي من العامة الى الوقف بمعنى انا نجزم ان هناك حكما ولم نعلم ما هو اباحة او تحريم ولا فرق
بين هذه الفرقة وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل
فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم مقطوع به ومن قال بالوقف انما كف لانه لا يامن
كونه مقدما على المحظور فيقبح وذهبت الاشاعرة الى انه لا حكم لها قبل ورود الشرع لنا على الاول
انها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن في التصرف معلوم قطعا لكونه
حسنة اما انها منافع فباطل اما انها خالية عن المفسدة فلانه المفروض واما ان الاذن في التصرف
معلوم عقلا فلانها لا مضرة في الانتفاع بها على المالك واما ان كان كذلك فهو حسن فلانا نعلم
حسن الاستظلال تحت جدار الغير والنظر في مرآته اذا خلا عن امارات المفسدة وكان غير مضر
بالمالك لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف وهي موجودة فيما نحن فيه فوجب الجزم بحسنها
وانها مباحة وهذا معنى قوله منافع بلا مفسدة فان قيل عدم حصول العلم بمفاسدها لا يوجب
خلوها عنها لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير معلومة ولم لا يجوز ان يكون احتمال المفسدة
كافيا في كون الشيء قبيحا فلا يتم ما ذكرتم قلنا لو قبح الاقدام لاحتمال المفسدة لقبح الترك لاحتمال
المفسدة ايضا فيه وجوب الانفكاك على كل واحد منهما المستلزم لتكليف ما لا يطاق وايضا
العبرة في كون الشيء قبيحا اشتماله على مفسدة مستندة الى امارة واما احتمال المفسدة الخالي
عن الامارة فلا يعتد بها الا ترى انهم يلومون من امتنع عن الجلوس تحت حايط محكم البنيان لاحتمال
فيه باحتمال سقوطه ويحكمون بان تجويز المضرة في الفعل من غير امارة على ذلك ملحق بظن اصحاب
الجنون والسوداء ونحو ذلك وهذا يدل على ان الشيء اذا كان خاليا عن امارات المفسدة لا قبح فيه
عقلا واعترض القائلون بالحرمة بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلا والجواب
انا لا نسلم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان الاذن في مثله معلوم بالعقل كالاستظلال بحايط
الغير فانا نعلم قطعا اذنه في ذلك سلمنا لكن لا نسلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام انما
هو فيما يتضرر به المالك وهو هنا منزه عن التضرر فلا يحرم ولنا ايضا انا نعلم قطعا حسن التنفس
في الهواء من العقلاء وان يخلوا منه اكثر مما يحتاج اليه الحيوة فقط ذمة العقلاء على ذلك بل عدوه
من المجانين والسفهاء وليس ذلك حاصل فيما نحن فيه فيكون حسنا لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بكونه
فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان
العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصيتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع

في سقوطه

ويمكن ان

ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المرادات العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء مجردة عن ملاحظة
شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل **قال** مد ظله فصل الواجب ما يستحق
تاركه لا الى بدل ذما ولا نقض باخيري الاربع في الاربع لاعتبارها في الاوليين اذا تركتا **اقول** للواجب
تعريفات متعددة احسنها ما ذكره الاستاد الملم هنا اعني ما يستحق تاركه لا الى بدل ذما والمراد
بما يستحق تاركه من حيث انه تاركه فان تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعلية فخرج المندوب والحرام و
المباح وكذا المكروه اذا كان تاركها تارك الواجب ايضا عن التعريف لان تاركها وان استحق الذم لكن
بتركها بل بترك الواجب الموسع فان تارك احد جزئيات الفعل في جزء من الوقت لا يستحق ذما نعم
تاركه من غير ان ياتي ببدله اعني بفعل اخر منه في جزء من الوقت مستحق للذم وكذا الواجب الكفائي فان ترك
فعله من البعض لا يوجب الذم مطلقا بل تركه من غير بدل اي من غير فعل البعض الاخر له موجب للذم وكذا
المخير فان تارك احد الخصال فقط لا يستحق ذما بل تاركه من غير ان ياتي ببدله من الخصال مستحق له و
عرفه القاضي بما يذم تاركه شرعا بوجه ما قال وانما قلنا بوجه ما ليدخل في الحد الواجبات التي تاركها
كيف ما تركها بل يذم بوجه دون وجه كالموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته ولو تركه في
بعض الوقت وفعله في بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه وكذا
المخير فاحفظ بهذا القيد على العكس لكن اختل به الطرد اذ يدخل فيه صلوة النائم والناسي وركعتي
المسافر فانه يذم تاركها بتقدير انتفاء العذر اي حال اليقظة والذكر والحضر فان اجاب عنها بالمنع
من عدم وجوبها والحكم بانها واجبة لكن الوجوب قد سقط بالعذر والواجب المعرف اعم من الباقي وجوبه
او الساقط قلنا يرد عليه مثل ذلك في الكفائي فيما انه مما يذم تاركه على جميع الوجوه لكن الذم
سقط بفعل البعض واذا اعتددت بالوجوب الساقط في الفعل للعذر وادرجته في افراد
الواجب فجعلت الحد صادقا عليه فلم لا تعتد بالذم الساقط على ترك فرد الكفائية لاتيان
الغير به وح لا حاجة الى قيد بوجه ما لادخال مثله وقد اجاب المحقق العضدي عن الاعتراض
الوارد على القاضي بان صلوة النائم لا يدخل في تعريفه بزيادة هذا القيد بل هي باقية على خروجها
عنه بخلاف الكفائي فانه خارج بدون هذا القيد عن التعريف ويدخل فيه بسببه بيانه
ان المراد ما يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذي هو تارك له به اعني الترك حال النوم وانما
يتعلق الذم بسبب ترك اخر هو الترك حال اليقظة فهي خارجة عن الحد بقيد تاركه لا بقيد
بوجه ما وبوجه ما لا يدخلها لان النائم لا يذم على ترك صلوته حال النوم بوجه من الوجوه

بخلاف الكفائي فانه على تقدير ان يأتي به الغير او لا يأتي لا يتغير تركه في نفسه وان تغير بالامور
الخارجة عنه كقيام الغير به او لا فتاركه لا يذم بسبب تركه الذي هو تارك له مطلقا بل على بعض
بعض الوجوه وهو ان لا يأتي به الغير في ظنه فلا بد من القيد لادخاله في التعريف والحاصل ان
ترك الصلوة للنائم حال النوم مغاير لترك الصلوة حال اليقظة والترك الاول لا يوجب الذم اصلا
فلا يصدق عليه التعريف بدون ذلك القيد بخلاف الكفائي فان تركه على تقدير ان يأتي الغير
به هو تركه على تقدير ان لا يأتي به ولم يتغير في نفسه وان تغير بالامور الخارجة فيها غير ان
واحد المتغايرين اذا اريد ادخاله بقيد يلايمه لا يرد الاخر نقضا لخروجه بدونه هذا غاية توضيح
الكلام قال الاستاد المعظم مد ظله في الحاشية وفيه نظر فان ترك الكفائي حال ظن المكلف قيام
الغير به مغاير لتركه حال ظنه عدمه ولا يذم بالترك الاول وانما يذم بالثاني فتأمل وايضا في
نذر صلوة ركعتين في هذا اليوم ان قدم زيد فيه فان تركه قبل قدومه وبعده ترك واحد لا يتغير
الا بالامر الخارجي اعني قدوم زيد وعدمه فيصدق عليها قبل قدومه انها مما يذم تاركها بسبب
تركه الذي هو تارك له بوجه ما انتهى اقول حاصل النظر الاول ان الترك امر عدمي ولا تمايز
في الاعدام بالنظر الى انفسها انما تمايزها باعتبار الاضافة والحيثيات وح فكما ان ترك النائم
حال النوم مغاير لحال اليقظة كك ترك الكفائي المظنون معه قيام الغير به مغاير لتركه
المظنون معه قيام عدم الغير به فهنا تركان ايض كالاول والذم انما يلحق باعتبار الترك المقارن
لعدم ظن قيام الغير به كان الذم في الاول انما يلحق باعتبار الترك حال عدم النوم فبطل الفرق
فان قيل غرض العضدي ان ترك الكفائي في حال خلو الذهن عن الظن لقيام الغير به وعدمه
ترك واحد في نفسه تغير بالامور الخارجة عنه من قيام الغير به وعدمه بخلاف النائم وبه ثم الكلام
قلنا قيام الغير في الواقع غير كاف في عدم ذم المكلف من دون تحصيل الظن به فيتم ما ذكرنا والاعتراض
الثاني الوارد فان ترك الصلوة المندوب قبل قدوم زيد وبعده ترك واحد لا يتغير الا بالامر
الخارجي فهي كالكفائي فيصدق عليها قبل القدوم انها مما يذم تاركها بوجه ما اعني بعد القدوم
مع انها ليست بواجبة واقول مفاسد هذا التعريف كثيرة فان الصلوة قبل دخول الوقت يصدق
عليها انها مما يذم تاركها بسبب تركها الذي هو تارك به على بعض الوجوه اعني في جميع وقتها ونحو
ذلك هذا ويرد على التعريف المذكور في المتن انه غير منعكس لخروج بعض افراد الواجب عنه فان
الاخيرتين من الاربع الركعات المقصورة يكون في السفر يجوز للمصلي المسافر الاتيان بها في احد المساجد

الاربع اعني مسجد

الاربع اعني مسجد مكة والمدينة وجامع الكوفة وحاير الحسين عم ويجوز له تركهما والاقتصار على الاوليين
فالواجب عليه هنا احد الامرين اما الاتيان بالاوليين فقط والاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين
ايض فالركعات الاخيرتان واجبتان ولا يصدق عليهما ان تاركهما لا الى بدل مذموم وايض من مسح
الراس في الوضوء بثلث اصابع كان قد اتى بافضل الواجبين ومن مسحه بواحدة كان قد اتى بالواجب
ايض فالمسح بالزايد على الواحدة واجب ولا بدل له وايض تسبيح الركوع اذا اتى به المكلف ثلثا كان قد اتى بافضل
الواجبين وان اتى بواحدة اتى بالواجب فالزايد على الواحدة لا بدل له ومثله تسبيح السجود والتسبيح
القايم القراءة اذا كانت زايدة على الواحدة والجواب عن الاول ان البدلية معتبرة في الركعتين الاوليين
اذا تركت الاخيرتان فانه لما كان الواجب احد الامرين اما الاتيان بالاوليين فقط او الاتيان بالمجموع
المشتمل على الاخيرتين كان الاتيان بالاوليين عن الاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين ويستلزمها
لبراءة الذمة من الصلوة فكانت البدلية للاخيرتين معتبرة في الاوليين فيصدق عليهما ان تاركهما
لا الى بدل اي من غير ان يأتي بالاوليين مذموم وقس على ذلك ترك الزايد على احد الثلث في
مسح الوضوء فانه ليس بلا الى بدل بل له بدل هو الاتيان بالواحدة فقط فان الواجب في المسح ايض
احد الامرين اما المسح بالواحدة او المسح بالزايد عليها واذا كان كك كان داخلا في الحد وهكذا
نقول في تسبيح الركوع والسجود فان ترك الزايد هناك ليس بلا بدل بل له بدل هو الاتيان بالواحدة
فان قلت هل يجوز قصد الاستحباب في شيء من ذلك قلت اما الاخيرتين من الاربع والمسح في
الزايد على الواحدة فلا يجوز ذلك اصلا واما التسبيح الزايد فيجوز قصد الاستحباب فيه والنقض
بها انما هو على تقدير قصد الوجوب في الجميع ويجاب بما تقدم قال مد ظله ويرادفه الفرض
اقول المشهور بين اهل الاصول ترادف الفرض والواجب لا ان الحنفية خالفوا في ذلك وجعلوا
الفرض لما ثبت بدليل قطعي كقراءة القران في الصلوة الثابتة بالاجماع والواجب لما ثبت بدليل ظني
كتعيين الفاتحة الثابتة بقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب قالوا الفرض عبارة عن التقدير قال تعم
فنصف ما فرضتم اي قدرتم واما الوجوب فهو عبارة عن السقوط لقوله تعم فاذا وجبت جنوبها اي
سقطت وح فالفرض اسم لما علم وجوبه بدليل قطعي لانه يعلم منه ان الله تعم قدره علينا بخلاف ما علم
بالدليل الظني فانه ساقط علينا ولا يعلم ان الله قدره علينا فكان مخصوصا باسم الواجب وفيه نظر
فان الفرض عبارة عن المقدر مطلقا علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط مطلقا علما او ظنا فخص
كل واحد من اللفظين باحد المعنيين تحكم قال مد ظله فان فعل في وقته المقدر اولا فاداء وثانيا

فقضا

لتدارك نقص فاعادة او بعده بامر جديد فقضاء او قبله باذن فتقديم وكذا المستحب وقد علم بذلك
حد ودها اقول هذا تقسيم الفعل الواجب باعتبار وقته وحاصله ان الفعل الواجب اما ان
يكون له وقت مقدر شرعا او لا يكون والثاني لا يندرج تحت شيء من الاقسام المذكورة والاول
ينقسم الى اقسام اربعة لانه اما ان يفعل في وقته المقدر له اولا او ثانيا او لا يفعل في وقته المقدر
له بل بعده او قبله فان فعل في وقته المقدر له شرعا اولا فهو الاداء فقوله اولا متعلق بفعل اي
فعل اولا لا ان الوقت المقدر لا بد وان يكون اوله مبينا واما اخره فقد يكون مبينا ايض كوقت
الظهر المبين بانه من الزوال الى غروب الشمس وقد لا يكون مبينا كوقت الحج وصلوة الزلزلة الذي
اوله حصول سببها الموجب لها وفي الحاشية سواء كان اوله واخره مبينين معا كوقت الظهر او
اوله مبينا لا غير كوقت العمر مثل صلوة الزلزلة والحج وههنا اشكال وهو انه يلزم على هذا انتقاض
الطرد بالقضاء لان اوله وقت فوت الاداء والحاصل انه ان اريد بالمقدر ما بين حداه معا ففي
العكس بالحج مثلا وان اريد ما بين احد طرفيه انتقض الطرد بالقضاء وانا لم اظفر الى الان بما يحسم
مادة الاشكال بحيث يندفع عنه القيل والقال ويخطر بالبال ان الاولى ان يقال ان الاداء ما فعل
اولا في وقته المحدود طرفاه او احدهما لا لتدارك فايت فتأمل انتهى اقول حاصل الاشكال ان
معينان من الشارع خرج الواجبات التي وقتها العمر وان اريد بالوقت المقدر ما كان له حد ان
معا او واحد فقط دخل القضاء لان اول وقته مبين فان قيل لما كان الحج اول وقته حصول الشرط
وكان وقته مستمرا الى اخر العمر فكان له حدان اولهما اول وقت الحصول واخرها اخر العمر فيصح اراد
الشق الاول ولا يخرج الواجبات التي وقتها العمر عن التعريف قلنا ذلك الوقت غير المعلوم لا حد
لاختلافه باختلاف الاعمار والتقدير يستدعي التعيين فلا يكون مثل ذلك مقدرا ولقايل
ان يقول التقدير يكفيه ادنى تميز والعمر فيه ذلك فيجوز ان يكون الوقت المقدر في الحج بالنظر
الى كل شخص ما يحصل له ظن الحيوة فيه وذلك كاف في التحديد المصحح لدخوله فان اجيب بان
القضاء ايض كك لان اول وقته فوت الاداء واخره اخر العمر فكان داخلا ايض قلنا ليس اخره اخر
العمر فان من مات وفي ذمته صلوة يصلي عنه قضاء ايض فعلى هذا يكون اول القضاء محدودا دون
اخره بخلاف الحج فان قيل بعد موت المكلف بالحج لا يخرج وقته دائما بل بتدارك ايض وليس بقضاء
فكان اخره غير محدود ايض قلنا قولهم وقته العمر يدل على التحديد والخروج هذا وفي الكلام بعد

تامل ويمكن

تامل ويمكن اختيار الشق الثاني بان يراد الوقت المقدر ويمنع دخول القضاء في الحد لان المتبادر عن
الوقت المقدر له هو الوقت الاول لا ما هو اعم منه ومن الثاني لا نا اذا قلنا ادى فلان الواجب في وقته لا يفهم
منه الا الوقت الاول له فالوقت المقدر حقيقة عرفية في الاول وان كان الثاني وقتا ايض فيكون حاصل
التعريف ان الاداء ما فعل في الوقت الاول المقدر له فعلا اولا وهو جيد القسم الثاني ان يفعل ثانيا في وقته
المقدر له شرعا لتدارك نقص في الفعل الاول وهو الاعادة فالاعادة ما فعل في وقته المقدر له شرعا ثانيا
لتدارك نقص في الاول قال في الحاشية وههنا بحث لانه ان اريد فعله في وقت الاداء ينتقض العكس
باعادة القضاء وان اريد فعله مطلقا انتقض الطرد بالقضاء لتدارك نقص في الاداء وايض ينتقض
عكسه باعادة الوضوء والحج مع عدم النقص في الاول فالاولى ان يقال الاعادة فعله ثانيا على
نهج الاول في الاداء والقضاء لتدارك نقص او زيادة ثواب انتهى وبعضهم عرف الاعادة بانها ما فعل
في وقت الاداء ثانيا لخلل ويرد عليه جميع ذلك هذا واعلم ان العضدي جعل الاعادة قسما من
الاداء واكثر الاصوليين على خلافه وعلى ان الاعادة قسيم له والاستاد المعظم مد ظله في هذا الكتاب
وافق الاكثر في ذلك وهو الحق الثالث ان يفعل بعد وقته المقدر له بسبب امر جديد متعلق بالفعل
وهو القضاء فالقضاء ما فعل بعد وقت الاداء بامر جديد فبقولنا بعد وقت الاداء خرج الاداء
وقولنا بامر جديد للتنبيه على ان القضاء لا يكفي في فعل الامر بالاداء بل لا بد من امر بالقضاء ومن هنا
تسمعهم يقولون القضاء بامر جديد وسيأتي الكلام فيه انشاء الله تعم وعرفه بعضهم بانه
ما فعل بعد الوقت لتدارك ما سبق وجوبه مطلقا وقيل مطلقا لدخول قضاء المسافر والحايض
الصوم والولي عبادات الميت فانه قد سبق لكل منها وجوب في الجملة وان لم يكن على المستدرك
ان يفعل قبل وقته المقدر له باذن من الشارع وهو تقديم فالتقديم ما فعل قبل وقته المقدر له
باذن من الشارع كزكوة الفطرة عند الشيخ وبعض المخالفين حيث جوزوا تقديمها على وقتها
بيوم او يومين بل جوزوا ذلك من اول الشهر واعلم ان العضدي لم يذكر التقديم بل نفاه
حيث قال والحاصل ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل في وقته فاداء او بعده فان وجد سبب
وجوبه فقضاء والا فغيرهما واورد عليه النقض بالزكوة المعجلة المقدمة على وقتها وهو حق
واورد عليه وما اعتذر والدفع بان ملك النصاب لما كان هو الجزء الاعظم من سبب الوجوب
جعل كانه السبب بتمامه واذا نزل منزلة السبب بتمامه كان وقتها لذلك موسعا من حين الملك
الى الوقت المقدر فالزكوة لم تقدم على الوقت وانما وقعت فيه لا يخفى عليك ما فيه من التكلف

وهذه الاقسام كما تجري في الواجب تجري في المستحب ايضا والمراد بالمستحب الذي وقت له الشارع
وقتا الا النوافل الغير الموقتة لا تجري فيها شيء من الاقسام فالمستحب الموقت ان فعل في وقته
المقدر فالاداء وثانيا التدارك لنقص في الاول فاعادة كاعادة بعض النوافل التي تنعقد جماعة
بعد فعلها فرادى وان فعل بعد الوقت فقضاء او قبله باذن من الشارع فتقديم كصلوة الليل
في اوله وغسل الجمعة في الخميس ثم انك بما شرحنا لك ظهر لك حدود الاقسام الاربعة في الواجب والمستحب
قال فلا من ظلم ولا نقض باداء مدرك الواحدة واعادة المنفرد في جماعة وقضاء مفسد الحج للوقت
بالنص والنقض به والتضييق بالافساد اقول يورد على كل واحد من حد الاداء وحد القضاء شيء
اراد ان يجيب عنه فما يرد على حد الاداء انه غير منعكس لخروج بعض افراد المحدود عنه فان الصلوة
التي ادركت منها ركعة واحدة في الوقت اداء على المشهور ولا يصدق على المجموع انه فعل في الوقت
المقدر لخروج بعضه وانما قلنا على المشهور فان من علمائنا من ذهب الى انها باجمعها قضاء لوقوعها
في غير وقتها فان الركعة الاولى قد وقعت في غير وقتها اذ هو وقت الاخير وكذا ما عداها
وبعضهم الى التقسيط زعم ان بعضها اداء كالركعة الاولى وبعضها قضاء كالباقي ولا نقض على هذين
القولين لعدم كون المجموع اداء وما يرد على حد الاعادة انه يخرج عنه اعادة المنفرد في جماعة
فان الاعادة على ما قلت هي ما فعل في الوقت المقدر ثانيا التدارك لنقص والمعاد جماعة لا يتدارك
بها نقص لوقوع الاولى سالمة عنه وما يرد على حد القضاء خروج قضاء الحج الفاسد فان القضاء
على ما تقدم هو ما فعل بعد وقته المقدر له شرعا والوقت المقدر للحج هو العمر بتمامه فلا يتصور
فعله من المكلف بعد وقته المقدر له شرعا والجواب عن الاول بان الصلوة التي ادركت منها ركعة
واقعة في وقتها الان وقتية ذلك الوقت لها انما علم بالنص الصحيح الناطق بان من ادركت من الوقت ركعة
ادرك الوقت كله فانه يدل على ان ذلك الوقت وقت لها فاندفع الخلل في الحد وعن الثاني بان النقص
في الاولى قد علم بالنص عندنا وعند مخالفينا ايضا اما عندنا فلما رواه عبد الله بن سنان
في الصحيح عن الصادق ان صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفرد باربع وعشرين درجة واما
مخالفونا فقد روى عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلوة الجماعة تعدل صلوة
الفذ بسبع وعشرين درجة فانه يدل على نقص الاولى وعن الثالث بان الحج وان كان وقته العمر لكن
المكلف لما شرع في فعله كان الواجب عليه اتمامه ولا يجوز له تاخيره عن ذلك الوقت فكان وقته قد انحصر
في ذلك الوقت الخاص وانقلب من السعة الى الضيق فاذا لم يات به في ذلك الوقت صار الحج

بعد ذلك كانه واقع بعد وقته فصدق عليه حد القضاء لكونه بعد وقته المقدر له فاستقام
العكس اقول هذا التوجيه يجري في الصلوة في وقتها بعد افسادها مرة فيلزم ان تكون قضاء
لهذا الوجه فانه لما وجب عليه اتمامها من دون تاخير انقلب سعتها ثم افسدها واتى بها ثانيا
في الوقت فانها تكون قضاء وبين ان وقت الاحرام بها قد فات ويرد عليه انه لو اراد الخروج
منهاج الحج الا يخفى ما فيه فالاولى ان يجاب عنه بما قالوا ان اطلاق القضاء على مثل ذلك مجاز فلا
يرد على عكس التعريف لعدم كونه من افراد المحدود حقيقة كما يوجد ذلك في بعض حواشي الكتاب
قال مد ظله فصل الموسع ما فضل وقته عنه والمضيق ما ساواه او نقص عنه لقدر الركعة بعد
غسل الحيض اقول هذا تقسيم للفعل باعتبار وقته فالفعل بالنسبة الى وقته اما ان يكون ازيد
له او ناقصا عنه او زايدا عليه ولا يصح التكليف بالاخير بمعنى ايجاب الفعل الزايد على ذلك الوقت
لانه من التكليف بالايطاق بل بمعنى ارادة القضاء او التكميل كما اذا طهرت المرأة او بلغ الغلام وقد بقي
من الوقت قدر تسع ركعة فقط فانه يجب فعله اما قضاء او اداء كما عرفت فان كان الفعل مساويا
لوقته كصوم رمضان سمي واجبا مضيقا وان كان الوقت زايدا عليه سمي واجبا موسعا هذا هو
المشهور في التقسيم لكن الاستاد المص هيهنا جعل المضيق شاملا للقسمين من الاقسام اعني ما كان
مساويا للفعل وناقصا عنه لشمول المضيق لهما كما لا يخفى لا يقال التكليف بما نقص الوقت عنه محال
لانه تكليف بالايطاق فكيف ادرجه في المضيق لانا نقول التكليف به بمعنى ايجاب ايقاعه بتمامه
في ذلك الوقت الناقص بديهي البطلان لا حاجة الى التعرض له وليس مراده هنا بوجه انما المراد
انه متى حصل قدر الركعة من الوقت بعد غسل الحيض مثلا فان المكلف مخاطب بان ياتي بالصلوة
الكاملة مع ان وقتها المقدر لم يبق عنه الا مقدار ركعة فقط والحاصل انه يوجد مقدار الركعة
من الوقت مع كونه ناقصا عن الفعل يوجب التكليف بايقاع الصلوة اداء مع ان اوقع الركعة
في ذلك الوقت وقضاء ان اوقعها بعد ذلك الوقت فالغرض من التكليف على الاول الاتمام
وعلى الثاني القضاء قال وكل وقته للاداء اوله وبعده قضاء كبعض الشافعية ولا اخره
وقيل نفل كبعض الحنفية ولا هو مراعى كالكرخي بل الواجب احد الاشخاص المتماثلة المتغايرة بالوقت
اقول اختلفوا في وقت الاداء للواجب الموسع فالمشهور وعليه الجمهور ان كل الوقت وقت لادائه
فايقاعه في اي جزء منه ايقاعه في وقته وذهب بعض الشافعية الى ان وقت الاداء اول الوقت
اي الجزء الاول الذي يساوي الفعل وبعده يكون قضاء وذهب بعض الحنفية الى انه اول وقت

الاداء اخر الوقت بقدر الفعل وقبل ذلك نفل مسقط للفرض كالصلوة المعجلة قبل وجوبها وهذا اتفاق
بعضهم واما محققوهم فذهبوا الى ان بعض الوقت سبب لوجوب الاداء اي بعض كان قالوا النص دل
ظاهرا على ان جميع الوقت سبب لوجوب اداء الفعل ولا يجوز ان يكون كل وقت سببا لانه لو كان كذلك فاما
اما ان يجب في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم تقدم المسبب على السبب لان كون الكل
سببا يقتضي انقضائه للتحصيل السببية وان وجب بعده لزم الاداء بعد الوقت فتعين ان يكون
البعض سببا ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على محل من صار اهلا في الاخر اجماعا وبينوا ان الجزء الاول
من الوقت لا مزاحم له في السببية فان وقع الفعل فيه استقرت السببية عليه والا انتقلت الى
الثاني فان وقع فيه كان هو السبب والا انتقلت وهكذا الى الجزء الاخير الذي يسع الفعل بتمامه
وفيه وقع الخلاف بينهم فعند زفر وابتاعه ان السببية استقرت عليه ولا يتجاوز عنه وعند غيره
لا تستقر السببية الا على اخر جزء منه يمكن فيه ايقاع شيء من الفعل قليلا او كثيرا فظهر ان كون اخر
الوقت وقت الفعل انما هو مذهب بعضهم لا مذهبهم جميعا وذهب الكرخي من الحنفية الى ان
وقت الاداء اخر الوقت وليس الفعل في اول الوقت نفلا على الاطلاق بل هو مراعى بحال المكلف
فان ادرك المكلف المصلي اخر وقته وهو على صفة التكليف كان ما فعل اولا واجبا وان لم يبق اهلا
كان نفلا وهذا هو المشهور من المراعات في مذهبه وقد نقل عنه ابو عبد الله البصري ان المكلف
ان ادرك اخر الوقت فهو مكلف كان او ما فعله نفلا مسقطا للفرض فالاكان فرضا ونقل ابو بكر
الرازي ان الصلوة عنده انما يتعين وجوبها باحد الشيئين اما بان تفعل او بان مضيق وقتها
وعبارة المص تشمل التفسيرات ونحن اذا ابطلنا مذهب الشافعية والحنفية تعين ان الواجب
على المكلف في الموسع ايقاع احد الاشخاص من الفعل المتماثل في الحقيقة فان الفعل المؤدي في
جزء من الوقت المفروض مثل المؤدي في الجزء الاخر في الحقيقة والمكلف مخير بين هذه الاشخاص
من المتحدة المتمايزة بالوقت المفروض فان نسبة بعض تلك الافراد الى جزء من الوقت متميز
عن البعض باعتبار نسبته الى جزء اخر منه والحاصل ان الواجب هنا كالواجب المخير الا ان
التخيير هناك بين الجزئيات المختلفة الحقيقة وهنا بين المتفقة الحقيقة لنا ان وجوب
الشيء مستفاد من الامر به والامر المتعلق بالفعل هنا مطلق متناول لجميع الوقت غير مقيد
بجزء من اجزائه وليس المراد تطبيق اجزاء الوقت على اجزاء الفعل لبطلان ذلك اجماعا ولا ايقاع
الواجب مكررا في كل جزء من اجزاء الوقت بل المراد ايقاعه في احد تلك الاجزاء واذا كان كذلك

كان كل من اجزاء الوقت قابلا له وكان حكم الامر ايقاع احد اشخاص ذلك الواجب المتماثلة في احد اجزاء
الوقت اي جزء كان فتخصيصه باحد اجزاء الوقت تحكم فقوله مد ظله لاطلاق الامر معناه ان الامر
بايقاعه في ذلك الوقت مطلق غير مقيد بخصوص جزء منه كما مر عليه بعض الشافعية والحنفية
فيكون القول به تحكما ولنا ايضا انه اذا لم يكن الكل وقتا للواجب على ما تقدم لكان الوقت جزءا معينا
منه فاما اوله كما عليه بعض الشافعية واما اخره كما عليه بعض الحنفية والتالي باطل بكلا شقيه اما الاول
فلانه لو كان الوقت هو الجزء الاول لكان المصلي في غيره قاضيا فيكون اثما بذلك التأخير لتأخيره
الواجب عن وقته وهو مجمع على بطلانه وهو معنى قوله مد ظله وعدم الاثم في التاخير واما الثاني
فلانه لو كان الوقت هو الجزء الاخير لكان المصلي في غيره مقدما للواجب على وقته فيكون صلوته
باطلة لبطلان الصلوة قبل الوقت وهو باطل للاجماع على ان تلك الصلوة صحيحة واليه اشار بقوله
وبطلانه الصلوة قبل الوقت وهو معطوف على عدم الاثم لا على الاثم اي بطلان الصلوة قبل
الوقت وصحة الصلوة واقعة قبل الجزء الاخير من الوقت تمايل لان على ان الوقتية ليست منحصرة
في الجزء الاخير من الوقت بل ما قبله وقتها ايضا فبطل ما قال الحنفية لا يقال للحنفية ان يقولوا
ان ذلك الوقت وقت تقديم اي وقت اذن الشارع بتقديم الصلوة فيه كالزكوة المعجلة
فلا يلزمهم من صحة الصلوة فيه كونه وقتها لانا نقول ذلك باطل فان الشارع جعل الزوال علامة
لوجوب الاداء وقتا له على الاطلاق وايضا نحن نعلم قطعا ان المصلي في اول الوقت ممتثل بها
لكونه اتيا بها في وقتها الا ان الشارع اذن في تعجيلها وايضا هم يدعون انها في وقت النفل
نفل مسقط للفرض وذلك فاسد لانهم اختلفوا في ان الافضل هل هو اول الوقت او اخره
ولو كانت في الاول نفلا لما اختلفوا في ذلك فان من المعلوم ان الفرض والنفل لو استويا في المشقة كان
الفرض افضل فهذا يدل على وجوبها بجميع الوقت وهو يستلزم كون الجميع وقتا للاداء لا للتقديم الشافعية
قالوا لو لم يكن الاول وقت وجوب الاداء لكان الاتي بالفعل فيه اتيا في غير وقته فلم يكن مجزيا والجواب
منع الملازمة فان الوقت مستمر من الاول الى الجزء الاخير فلا يلزم من عدم كون الجزء الاول على التعيين
وقت وجوب الاداء عدم الاجزاء فيه بل الاجزاء فيه متحقق بسبب انه من اجزاء وقت الفعل الحنفية
قالوا لو وجب الفعل في اول الوقت لكان المكلف عاصيا بتاخيره لتركه الواجب والتالي باطل والجواب
بمنع الملازمة ايضا كالاول قال مد ظله ثم ان الشيخ والمرتضى ره على التخيير الى الضيق بين الفعل والعزم
عليه ووافقهما ابن زهرة وابن البراج وهو قوي خلافا للمحقق والعلامة واتباعهما الناظلو تركه عن

بدل في الحقيقة ولا اثم فيخرج عن الوجوب لزوم تساويه قبل الوقت وفيه **اقول** القائلون بان جميع الوقت وقت
للواجب الموسع قد اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه يجب على المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت اما الفعل او العزم عليه
في ثاني الحال وهكذا الى ان يضيق الوقت ويبقى منه قدر ما يسع الفعل وح يتعين عليه الفعل والحاصل انه
مخير بين الفعل في ذلك الجزء او بدله وهو العزم عليه فيما بعده وانه اذا لم يات بالفعل في جزء اوجب عليه
العزم عليه في ثاني الحال وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة وابن البراج واختاره
الاستاد الاكرم مد ظله هنا وهو الحق ومنهم من ذهب الى انه لا يجب العزم على الفعل في ثاني الحال وانما الواجب على
المكلف ايقاع الفعل في احد اجزاء الوقت وهو مذهب بعض اصحابنا كالعلامة والمحقق واكثر العامة لنا ان
السيد اذا امر عبده باسراج الدابة ولم يسرجها في الوقت الحاضر ولا عزم على اسراجها في الوقت المستقبل فانه
يعد معرضا عن امر سيده والاعراض عن الامر حرام وترك الحرام واجب وح فيجب عليه اما الفعل او بدله فهو العزم عليه
في ثاني الحال لانحصار البدلية فيه اجماعا ولان كل من قال بالبدلية قال هو العزم فلو ثبت بعض اخر كان ثالثا وهو
باطل ولنا ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل هو العزم عليه في ثاني الحال لم يكن واجبا والتالي باطل اما الاول
فلان الواجب على ما تقدم هو ما يستحق تاركه لا الى بدل الذم او ح فلو مات المكلف في اثناء الوقت فجاة قبل الفعل
كان غير مستحق للذم لكونه غير اثم مع انه ترك الفعل لا الى بدل فلا يصدق عليه ان تاركه لا الى بدل مستحق للذم
فلا يكون واجبا واما الثانية فظاهر لانه خلاف المفروض ولنا ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل لزم تساوي حاله
قبل الوجوب بحاله بعده والتالي باطل اما الاولى فلانه قبل الوقت كان تركه لا الى بدل جائزا فلو كان بعده كذلك
كانا متساويين واما الثانية فظاهر للفرق بينهما فانه قبل الوقت غير مخاطب بالامتثال به وبعده مخاطب به
استدلوا على بطلان بدلية العزم بثلثة ادلة الاول لو كان العزم على الصلوة بدلا عنها لكان مساويا لها في جميع
الامور المطلوبة والتالي باطل اما الاولى فلان بدل الشيء هو ما ساواه في جميع الجهات المطلوبة منه ومن ثم
كك لا يكون بدلا واما الثانية فلانه مستلزم سقوط التكليف بالصلوة راسا مع الاتيان بالعزم وهو
باطل اجماعا الثاني ان الاوامر انما ورد بالفعل في الوقت فقط وليس في ذلك دلالة على ايجاب البدل الذي هو العزم
فاذن لا دليل على وجوبه وما لا دليل عليه يمتنع التكليف به والا كان تكليفا بما لا يطاق حيث انه تكليف يمتنع
من المكلف الاطلاع عليه واذا كان كك كانت البدلية منفية الثالث انا نقطع بان من صلى الظهر مثلا في
اثناء الوقت كان ممتثلا بامر به وليس ذلك الا لكون الاتي به صلوة بخصوصها لا لكونها بدلا عن العزم ولو كان
القول بالبدلية صحيحا لكان الامتثال بسبب كونها بدلا والجواب عن الاول ان العزم على الفعل بدل عن ايقاعه في كل
جزء من الوقت قبل حصول الضيق لا انه بدل عنه مطلقا اي في جميع اجزاء الوقت فان اردتم بقولكم بدلية

العزم

العزم موجبة لسقوط التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم ان التكليف بالفعل يسقط في جميع الوقت
عند الاتيان بالعزم فهو ممنوع كيف ونحن نقول العزم على الفعل في كل جزء من الوقت بدل عنه في ذلك الجزء الى
وقت الضيق فيتعين الفعل ح في غير بدلية العزم وان اردتم به سقوط التكليف به في الاجزاء التي قبل
الضيق فمسلم ولا قصور فان الوقت ما دام وسيعا يكون الاتيان بالعزم في كل جزء منه مسقطا للتكليف به فيه
الى وقت الضيق وح فيتعين الفعل وتزول البدلية قبل القول انا نقطع بان الواجب هنا واحد لا الذي في
اول الوقت يخرج عن العهدة ولا يلزم الاتيان به في اخره وان بدل الواجب ما يقوم مقامه في الخروج عن العهدة
فلو كان العزم بدلا عنه لكان تحققه في اول الوقت مسقطا له بالكلية وما ذكرتم انما يصح ان لو وجب ايقاعه
في كل جزء وكان العزم بدلا عنه الى حين الضيق وليس كك اقول فيه نظر اما اولا فلان هذا القائل لم يتفطن
لهذا المذهب فان القائل بوجوب التخيير بين الفعل والعزم لم يقل ان الواجب في ذلك الوقت واحد فقط بل هو احد
امرين الى ان يتضيق الوقت فيتعين كما بينا واما ثانيا فلان الخروج عن العهدة بالاتيان بالفعل في اول الوقت
من غير لزوم الاتيان به في اخره انما هو لان الواجب عليه الاتيان بالفعل في احد اجزاء الوقت فهو الواجب
اصالة لكن اذا تركه في احد الاجزاء قبل الضيق يجب عليه فيها الاتيان ببدله واما ثالثا فلا يخفى ما في الملازمة
اعني قوله لو كان العزم بدلا له من الدفع فان الاتيان بالعزم في كل جزء من اجزاء الوقت بدل عن الفعل في
ذلك الجزء الى وقت الضيق يسقط التكليف به فيه واما عدم سقوطه في الجزء الاخير فانه لا بدلية
هناك واما رابعا فلان قوله وما ذكرتم انما يصح ان لو وجب الخ لا يخفى فساده فان الخطاب بايقاع الفعل
في احد الاجزاء لما كان متوجها الى المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت الى ان يفعل وكان العزم بدلا عنه الى
ان الاتيان به مسقطا للاتيان بالفعل في ذلك الجزء الى وقت الضيق وكان ما ذكروه صحيحا وعن الثاني
ان ما ذكرتم من قولكم انه ليس هنا الا الامر بالصلوة فقط من غير دلالة على البدلية ان اردتم به انه لا دليل
اصلا على البدلية فهو ممنوع كيف وقد اقمنا الدليل على ثبوتها ولو لم تكن لخرج الواجب عن الوجوب وان
اردتم به انه ليس في الامر بالصلوة دلالة التزامية فمسلم ولا يجديكم نفعا فان خلو الامر عن الدلالة عليها
لا يمنع من ثبوتها بدليل اخر غيره ونحن قد اقمنا الدليل عليها فيكون ثابتا وعن الثالث بان جهة البدلية
انما تكون ملحوظة فيما اذا كان التخيير بين الفعل والعزم ابتداء اي كان كل منهما في مرتبة واحدة كخصال
الكفارة التي هي في مرتبة واحدة وليس هنالك فان الواجب هنا بحسب الاصل انما هو الصلوة فقط لكن
اذا تركها قبل وقت الضيق يجب عليه العزم على الاتيان بها ثانيا بدلا عنها فالترك في ذلك الجزء بسبب

الجزم والعزم تابع مسبب عن ترك الواجب اصالة فيما هو الا كتحصيل الظن بوقوع الواجب كفاية اذا تركه
المكلف ولم يات به فانه اذا لم يات بالكفائي يجب عليه تحصيل الظن بوقوعه ليخرج عن عهدة التكليف فكان
الشارع قال للمكلف اوجبت عليك الصلوة فيما بين الدلوك والغروب وجوبا موسعا الى وقت الضيق فاذا
تركتها ولم تات بها في شيء من اجزاء الوقت قبل الضيق يجب عليك العزم على الاتيان بها فيما بعده كما لو قال له
اوجب عليك الصلوة على الميت لكنك اذا تركتها ولم تات بها لم تخرج عن عهدة التكليف الا بتحصيل الظن
بوقوعها غايته انه لا يكون بدلا حقيقة كما في خصال الكفارة فتبقى المناقشة معنا في اطلاق البدلية عليه
ولا مشاحة في مثل ذلك وقريب مما ذكرنا ما قاله السيد المرتضى في الذريعة حيث اجاب عن ما قيل
انه لو كان بدلا لما ثبت حكمه مع القدرة على المبدل منه كالتيمم مع الماء بان ما ذكرتم خلاف في عبارة ويجوز
ان نقول ليس للمكلف ان يترك فعل الصلوة في اول الوقت الا بفعل ما يقوم مقامها ولا يذكر البدل انتهى
والحاصل انا نقول يجب على المكلف ايقاع الصلوة في احد اجزاء الوقت فاذا لم يوقعها وجب عليه ان ياتي بالعزم
على الفعل في كل جزء ترك الفعل فيه الى الضيق وح فلا يصح الاتيان بالعزم بل يجب الفعل ولا ندعي ان العزم بدل
حقيقة كما في خصال الكفارة وما ذكرتم من ملاحظة البدلية حال الامتثال بالصلوة انما يتم لو ادعينا البدلية
حقيقة كالخصال وليس كك على انا نقول القطع بالامتثال الا من جهة البدلية لا يوجب عدمها في الواقع
فان المكلف باحد الخصال ممتثل قطعا لا من جهة البدلية هذا وقد استدل الخصم ايضا على عدم وجوب العزم بدلا
بان العزم على الفعل من احكام الايمان يثبت مع ثبوته وينتفي مع انتفائه فهو واجب لذلك لا لكونه بدلا عن الفعل
ولهذا كان واجبا قبل الوقت مع انتفاء وجوب الفعل ح حتى انه لو جوز ترك واجب بعد اربعين سنة كان اثما
والجواب ان كونه من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا في وقت خاص اعني وقت ترك الفعل قبل الضيق ووجوبه
قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل بدلا من شيء في وقت دون اخر وقد استدل
بانه لو كان بدلا من الفعل لتعدد البدل مع وحدة المبدل عنه وهو باطل اما الاولى فلوجوب العزم في كل وقت
لم يفعل الواجب فيه فهو متعدد والواجب واحد واما الثانية فلان البدل تابع للاصل فاذا كان واحدا وجب ان
كان البدل كك والجواب منع الاولى فان العزم في كل جزء بدل عن ايقاع الفعل فيه لا نفس الفعل فيكون العزم
في الجزء الاول بدلا من الفعل فيه والعزم في الجزء الثاني بدلا عنه فيه وهكذا الى الجزء الاخير الذي لا يكون العزم
بدلا فيه ولا اشكال في تعدد البدل والمبدل عنه فان قيل المبدل منه ليس الا فعلا واحدا كصلوة الظهر مثلا فلا
تعدد فيه فلا يكون العزم المتعدد بدلا قلنا المبدل عنه هو جزئيات الفعل المتحققة في الحقيقة المميزة بالزمان
لانه في كل وقت يجب عليه ايقاع احد هذه الجزئيات او العزم وحاصله ان المكلف مخير في كل جزء بين ايقاع شخص

من تلك الجزئيات

من تلك الجزئيات وبين العزم فان اتى بذلك الشخص فيه اتى بالمبدل منه وخرج عن العهدة وان لم يات
به فيه وجب عليه العزم في الجزء الثاني مخيرا ايضا بين ايقاع شخص منها وبين العزم وهكذا الى ان يتضيق
الوقت فيتعين الفعل فظهر تعدد المبدل عنه ايضا واستدل ايضا بان العزم من افعال القلوب ولم يعهد
من الشارع جعل مثلها بدلا عن الافعال والجواب انه محض استبعاد لا يرفع الوقوع على ان التوبة
هي الندم وهي من افعال القلوب ومع هذا جعلت بدلا عما فرط المكلف من الافعال الواجبة حال التكليف
الاصلي **قال** مد ظله ظان الموت في جزء من الوقت يعصي بتركه قبله ان مات وان بقي ففي العصيان
نظر وهو اداء والقاضي قضاء **اقول** الواجب الموسع منه ما وقته العمر كالحج والنذور المطلقة ونحوهما
ومنه ما ليس كك كصلوة الظهر مثلا والبحث يتعلق بكل منهما اما ما ليس وقته العمر كصلوة الظهر مثلا
فالمكلف اذا ادرك وقته وحصل له ظن بالموت في جزء منه فلا يجوز له تاخير الفعل الى ذلك الجزء فلو اخره
الى ذلك الجزء ولم يفعل ومات كان عاصيا بالاتفاق لان الوقت بحسب ظنه قد تضيق عليه والتكليف
بالفروع دائر مع الظن فيتعين عليه الفعل في ذلك الوقت ولا يجوز له تاخيره عنه اما لو اخر المكلف
الفعل الى الوقت الذي يظن الموت فيه ولم يمت وكان الوقت باقيا ايضا وهو المراد من قوله بقي فهل
يكون عاصيا بذلك التاخير ام لا الاصح العصيان لانه مكلف بظنه وبحسب ظنه قد يضيق عليه
الوقت فكان بتاخيره عاصيا ويحتمل العدم لان بقائه في ذلك الجزء كاشف عن خطأ ظنه وهو ضعيف
وهل الفعل اداء او قضاء الجمهور على انه اداء لوقوعه في الوقت المقدر له شرعا ولان الاداء والقضاء
دائران مع الوقوع فيه او بعده وقال القاضي ابو بكر ان الفعل ح قضاء لوقوعه بعد وقته بحسب ظنه
وهو ان اراد اطلاق اسم القضاء عليه فلا بحث معه في المعنى وان اراد وجوب نية القضاء
فهو ضعيف جدا لوقوعه في الوقت المقدر له شرعا الموجب لكونه اداء وما هو الا كمن ظن قبل دخول
الوقت انه لم يبق منه الا قدر الفعل فانه يجب عليه الاتيان به ويعصي بالتاخير فلو اخر وظهر بقاء
الوقت فانه لو فعل اداء اتفاقا ولا اثر للعصيان بالتاخير في كونه اداء والحاصل ان القضاء
مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل قال في الحاشية ومن هذا القبيل من جامع
امرأة يظن انها اجنبية فظهرت زوجته او قتل رجلا يظن انه ... ثم ظهر انه بريء فظهر انه ... انتهى وفروع
هذه المسئلة كثيرة وهذا حكم ما ليس وقته العمر من الواجب الموسع فهو مساو لغيره مما كان اخر وقته
معلوما في جميع الاحكام المذكورة سابقا فاذا حصل له ظن الموت يجب المبادرة الى الفعل ويعصي
بالترك ان مات وكذا لو حصل له ظن تعذر وقوع الفعل في وقت فانه لا يجوز تاخيره عن ذلك الوقت

وغير ذلك من الاحكام هذا كله مع ظن الموت واما اذا ظن السلامة في جزء من الوقت واخر
الفعل اليه ومات فجاءة فانه غير عاص سواء كان ذلك الواجب مما وقته العمر او مما اخره معلوم لانه ان
لم يجز تاخيره اصلا لم يكن موسعا وان جاز فلا عصيان مع الموت فجاءة لانه لا اثم بالجائز ولا يمكن
ان يقال جواز التاخير مشروط بالسلامة لان ذلك غير معلوم للاحد والجهالة تمنع من الاشتراط
لكن الحاجبي فرق بين ما وقته العمر وبين غيره وحكم بان من مات فجاءة قبل فعل ما وقته العمر كان عاصيا
واما غيره فقد وافقنا على عدم العصيان بالموت فجاءة في وقته وذكر في بيانه انه اذا لم يعص لم يتحقق
الوجوب فيه فانه اذا كان جائز التاخير ومع ذلك اذا مات لم يعص فاين وجوبه بخلاف غيره
فان جواز تاخيره الى ان يتضيق الوقت ويتعين الوجوب وفيه نظر لانه ينتقض بالاخر وقته
معلوم وذلك لانه يجوز تاخيره الى الوقت الضيق فلو مات في الاثناء قبله فجاءة كان غير عاص
فيلزم ان لا يتحقق وجوبه فان قلتم تحقق وجوبه يظهر فيما اذا تضيق الوقت قلنا هذا بعينه
جوابنا فنقول تحقق الوجوب في مثل ذلك يظهر فيما اذا ظن الموت فانه ح يتعين وجوبه والحق
ما ذكره الاستاد المحقق من عدم العصيان بشيء منها الا في تضيق الوسعة وذلك فالتفرقة تحكم
قال فصل الواجب الكفائي ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا اقول الفعل الواجب
باعتبار فاعله ينقسم الى فرض كفاية وفرض عين لانه ان تعلق غرض الشارع بوقوعه من كل واحد
من المكلفين بعينه او من واحد معين كخصايص النبي صلى الله عليه وسلم فهو فرض عين كالصلوة وان كان المقصود
من ايقاعه مع قطع النظر عن الفاعل المباشر له فهو فرض كفاية كالجهاد فان الغرض منه اذلال
الكفار واعانة المسلمين وهو قد يحصل بفعل البعض فالواجب كفاية هو ما يسقط عن الكل
بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا والمراد بالظن الشرعي ما نصب الشارع حجة كشهادة العدلين
لا العدل الواحد فعلى هذا سقوط التكليف به انما يكون مع القطع بفعل البعض له او الظن الشرعي
به فلو حصل لطائفة ظن بوقوعه وطائفة اخرى لم يحصل لها ذلك الظن وجب على هذه الطائفة
دون الاولى واذا حصل لكل طائفة ظن بعدم فعل الغير له وجب على الجميع واذا حصل لكل طائفة
ظن شرعي بان الغير قد فعله سقط عن الكل لكن اذا حصل هذا الظن للجميع ولم يقم به احد فهل يسقط
الوجوب ام لا فيه نظر اذ يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل الاداء من غير نسخ ويدفع بان سقوط الوجوب
قد يكون بغير النسخ كانتفاء علته مثل احتراق الميت لم يسقط عنا لعدم حصول الظن الشرعي بذلك
اما لو صلى عليه واحد مكلف فهل يسقط الوجوب بذلك عنا مطلقا ولو كان انثى او يشترط فيه الولد

اشكال ينشأ من عدم قبول خبر الفاسق لو اخبر بايقاعها لوجوب التثبت عند خبره ومن صحة صلوة
الفاسق في نفسها هذا هو المشهور في الحكم وفيه اشكال ينشأ من ان قيام الظن مقام العلم انما هو
بنص خاص او بدليل عقلية ولا شيء منها فيما نحن فيه ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون
والعلم لا يسقط بالظن فتامل فيه اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في الواجب الكفائي هل هو واجب
على الجميع او على بعض غير معين فالمشهور وعليه اصحابنا واكثر علماء العامة وهو الحق انه واجب على
الجميع اي كل واحد من المكلفين لكنه يسقط بفعل البعض وذهب الشافعية الى انه واجب على بعض
غير معين لنا ان الجميع اذا تركوه استحق الذم وتعلق بهم الاثم اجماعا ولا معنى للوجوب على الجميع الا
ذلك قالوا اولا كما ثبت وجوب واحد منهم كخصال الكفارة فيثبت الوجوب على بعض منهم لان الابهام
غير مانع من تعلق الوجوب فهذا يسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض منهم والجواب
الفرق بينهما فان وجوب واحد غير معين من اشياء يستلزم الاثم بترك واحد غير معين منها وهو
معقول واما الوجوب على بعض غير معين وذلك غير معقول عندكم ايضا لانكم تحكمون بالاثم على الجميع
على ترك البعض قالوا ثانيا قال تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين وهو صريح في وجوب
النفر على طائفة غير معينة من كل فرقة اما الوجوب فيستفاد من كلمة لولا الداخلة على الماضي الدالة
على التنديم واللوم واما عدم التعيين ففي تنكير طائفة والجواب ان المراد من الاية ان نفر الطائفة مسقط
للوجوب عن الجميع جمعا بين دليلنا القاطع الدال على الوجوب على الجميع وهذا الدليل الظاهر
لذلك فيحمل هذا على ما قلنا ليحصل الجمع وقد استدلوا ايضا بانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض
والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم والجواب منع الملازمة فانه لا استبعاد في سقوط الواجب عن مكلف
بفعل غيره قال مد ظله فصل الواجب المخير ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه اختيارا فخرج بالتعيين
احتراق الميت وبالثاني صوم المسافر والموسع والكفائي وبالاخير الوضوء ونحوه ووجوب الكل مسقطا
بالبعض او واحد معين عند الله ثم يتبع التخيير او الجميع عليه والمحال الايقاع غير معين والواجب احد
الابدال الصادق على ايها شاء او باتيان الكل كالكفارة فيما تشاء من جزئياته والاجماع على ما ياثم الكل بترك
الكفائي فارق اقول الواجب باعتبار نفسه ينقسم الى معين ومخير لان الامر ان تعلق بمعين نوعا
كالصلوة كان المامور به واجبا معينا والا فهو الواجب المخير وهو ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه
اختيارا اي ما عين له بدلا وكان بدله قائما مقامه حالة الاختيار فبقولنا ما عين له الشارع يخرج
احتراق الميت بالنار بحيث يصير رمادا فانه وان قام مقام التغسيل في براءة الذمة بمعنى ان احتراق

مسقط الوجوب تغسيله وقائم مقامه لكن الشارع لم يعين الاحتراق بدلا من الغسل وبقولنا من غير
نوعه يخرج صوم المسافر وكذا صوم المريض فرقا ان الشارع وان عين له بدلا وهو الصوم في غير
والصحة لقوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر لكن هذا البدل من نوع
وكذا يخرج الواجب الموسع فيه بناء على ما هو الحق من ان احد الاشخاص المتماثلة الحقيقة المتمايزة
فكل شخص منها له بدل لكن ذلك البدل من نوعه وكذا الواجب الكفائي فان فعل بعض المكلفين يقوم
عن فعل الباقين لكن هذا البدل من نوع المبدل منه وبقولنا اختيارا يخرج الوضوء ونحوه كصوم بدل
الهدي فان الوضوء وان صدق عليه انه ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه وهو التيمم لكن
ليست البدلية في الاختيار بل في حالة الاضطرار وعدم الماء ومن هذا القبيل الكفارات المرتبة والمراد
بقي شيء هو ان الواجب المخير عند المصنف مد ظله كما سيجيء بيانه قريبا انشاء الله تعالى هو احد الابدال
اي الامر الكلي الصادق على كل واحد من الاشخاص وهو لا يصدق عليه انه ما عين له الشارع بدلا
نعم يتم هذا على القول بان الواجب المخير كل واحد من تلك الاشخاص بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز
ترك الجميع كما هو مذهب العلامة والسيد المرتضى واكثر المعتزلة اذا عرفت هذا فنقول الانزاع
في ورود الامر بواحد من امور متعددة على سبيل التخيير بحسب اللفظ كخصال الكفارة لكنهم اختلفوا
في المامور به الواجب منها فالمشهور بين الجمهور ان الواجب واحد منها لا بعينه وخصوص ذهب
بعض المعتزلة الى وجوب الجميع بحيث يثاب على كل واحد لو اتى بالجميع ويعاقب على كل واحد لو ترك
الجميع ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي وهذا مذهب شرذمة منهم لا يعتني بها والاكثر
على وجوب الكل على البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع بل له فعل ايها شاء وانما
على فعل واجب واحد ويعاقب على ترك واجب واحد لو ترك الجميع من غير ان يكون هناك سقوط
وجوب لو اتى ببعض منها وهذا قريب من ما هو ههنا لا نزاع لنا معهم في المعنى الا الاتفاق على حصول
الثواب بواحد فقط والعقاب على واحد فقط فالنزاع مع الشرذمة الاولى وقد يشار الى ذلك عنا
الاستاد مد ظله مسقطا بالبعض وهو على صيغة المفعول وذهب بعض الى ان الواجب معين
عند الله دون الناس وهو ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين وهذا قول يسمونه القائل
تبرا كل من المعتزلة والاشاعرة منه بنسبة كل منهما الى الاخر وقيل الواجب واحد معين لا يختلف
لكن الوجوب يسقط به وبالاخر وهو قول النظام او واحد معين يشتمله الثاني الاخر في مثل ذلك دايرين
وجوب دون بعض وبين وجوب الجميع وبين وجوب واحد معين والاخيران باطلان فيتعين

الاول اما وجوب الجميع فلان الاجماع واقع على ان المكلف مخير بين الخصال مثلا اذا فعل ايا يخرج عن عهدة
الوجوب فكان منافيا لوجوب الجميع فان قلت هم يدعون سقوط الوجوب بفعل البعض فالخروج
عن العهدة غير مناف لوجوب الجميع قلنا الاجماع واقع على ان الاتي باي الخصال كان اتيا بالواجب
لا بدله على ان عدم وجوب الجميع يتيسر عليه حرمة الجمع بين الامور في بعض الموارد واما وجوب واحد
معين فلان التعيين يقتضي عدم جواز تركه والتخيير يقتضي جواز تركه وهما متنافيان فيكون
ثبوت احدهما رافعا للاخر فلو ثبت التعيين ارتفع التخيير وقد وقع الاجماع على ثبوته فيكون منتفيا
فان قلت لا نم ان التخيير ينافي التعيين لجواز ان يكون الواجب معينا والله تعالى خير المكلف بين
امور بناء على انه تعالى علم ان المكلف لا يختار الا ما هو الواجب عليه من غير اخلال به قلنا هذا باطل فان
التخيير بين امرين مبيح لترك كل منهما بشرط الاتيان بالاخر فيكون كل منها مباح الترك بالشرط ووجوب
احدهما على التعيين معناه عدم اباحة الترك فلو خير تعالى بين ما هو واجب على التعيين وغيره لكان
قد جمع بين جواز تركه والمنع منه وهل هذا الا تناقض استدل الخصم بثلاثة ادلة الاول ان الواحد
لا بعينه مستحيل الوقوع لان كل ما هو واقع فهو معين وما كان مستحيل الوقوع يمتنع التكليف به لانه
تكليف بالمحال والجواب ان ما هو غير معين من جميع الوجوه او من الجهة التي كلف بها مستحيل الوقوع واما
ما هو معين من تلك الجهة فلا يستحيل وقوعه وهذا من حيث الوجوب معين لان الواجب المكلف به انما هو
الكلي المتحقق في ضمن احد الامور مثلا من غير تخصيص وتعيين لاحدها وذلك لا يستحيل وقوعه لانه
المقيد بعدم التعيين حتى يكون التكليف به تكليفا بالمحال ومحصله ان ما يستحيل وقوعه احدها مقيد
بعدم التعيين وهو ليس مكلفا به والمكلف به احدها لا بشرط تعيينه وتخصيصه وذلك لا يستحيل وقوعه
خارجا لتحققه في ضمن امور معينة وهذا معنى قوله والمحال الايقاع غير معين الثاني لو كان الواجب
واحدا لا بعينه كان المخير فيه واحدا لا بعينه فالواجب والمخير فيه ان اتحدا لزم اجتماع النقيضين
لان الوجوب يقتضي عدم جواز الترك والتخيير يقتضي جوازه وان اختلفا لزم التخيير بين واجب
وغيره وهو رافع للوجوب لعدم الالتزام اما بالقياس الى غير الواجب فظ واما بالقياس الى الواجب
فلجواز تركه والجواب من وجهين الاول ان الواجب على ما بيناه هو الامر الكلي اعني احد الابدال الصادق
على كل واحد من الخصال الذي يختاره المكلف والمخير فيه انما هو افراده الذي كل واحد منها يجب
على التعيين فبطلت الملازمة المعقودة في الدليل وهو المراد من قوله مد ظله والواجب احد الثاني انا
سلمنا الملازمة لكن نختار الشق الثاني ونقول الواجب حقيقة تحصيل الكلي في احد جزئياته المتعددة

لا بعينه فلا يكون شيء منها واجبا على التعيين ولا جايز الترك على التعيين بل كل واحد منها يصلح على البدل
لهما وح فلا يلزم هو اختلاف الواجب والمخير فيه بالنظر الى امور ارتفاع الوجوب بالتخيير بينها انما
ذلك فيما لو كان التخيير واقعا بين الواجب المتصف بالوجوب على التعيين كالصلوة وغيره كا
الخبز مثلا اما لو كان بين امور متعددة يصلح كل منها لان يتصف بالوجوب بدلا عن الاخر فلا واما
ان التخيير بين ما هو واجب بعينه وما هو غير واجب اصلا يرفع حقيقة الوجوب كالمثال المذكور واما
التخيير بين ما يتحقق به الكلي كان يصلح لان يتحقق به الواجب فلا ينافي الوجوب فهو معنى قوله ظ
او تحصيل الكل الى اخره واعلم ان هذين الدليلين لو تم لابطلا كون الواجب واحدا لا بعينه والايلزم
منهما خصوصية مذهب من المذهبين المتقدمين للخصمين اعني وجوب الجميع او التعيين الا ان يضم
الى كل ما ابطل به احدهما فان كان للقائلين بالتعيين ضموا اليه ابطال وجوب الجميع وان كان بالعكس
فبالعكس الثالث هو لمن قال بوجوب الجميع انه كما كان الواجب الكفائي عاما بالنظر الى المكلفين ساقطا
بفعل البعض كذا الواجب المخير يكون عاما بالنظر الى الجميع اي يكون الجميع فيه واجبا ويسقط بفعل
البعض لان المقتضي للوجوب على الجميع والسقوط بفعل البعض في الكفائي هو حصول الغرض والمصلحة
ببعض مبهم اي بعض كان وهذا المعنى موجود في الواجب المخير والجواب بالفرق بينهما فان الواجب الكفائي
ثم انعقد الاجماع على تاثيم الجميع بتركه بخلاف الواجب المخير فانه لم ينعقد الاجماع فيه على التاثيم بترك كل
واحد ومحصله ان المقتضي للوجوب على الجميع في الكفائي هو ما ذكرت من حصول الغرض ببعض مبهم
وانعقاد الاجماع على تاثيم الجميع بتركه وليس هذا بموجود في الواجب المخير لعدم الاجماع على التاثيم بترك
كل واحدة واحدة من الخصال وهذا معنى قوله والاجماع على تاثيم الخ وهذا جواب اخر وحاصله ان كلا منا
بوجوب الكفائي على الجميع والسقوط بفعل البعض ليس لما ذكرتم فقط بل لذلك مع شيء اخر هو ان تاثيم
واحد غير معين ليس بمعقول كما عرفت وليس ذلك متحققا في الواجب المخير لان التاثيم بترك واحد
غير معين من امور معينة اقصى ...
للعلامة والكعبي والرازي والغزي لنا ان الامر للوجوب كما سيجيء قال مد ظله مسئلتان المندوب غير مامور به حقيقة وفاقا
هل هو مامور به حقيقة ام لا الجمهور وعليه اكثر الاصوليين من اصحابنا والعامة على انه غير مامور به اقول اختلفوا في ان المندوب
حقيقة وذهب بعضهم الى انه مامور به لنا ان الامر حقيقة في الوجوب فقط بيان في غيره كما سيجيء انشاء الله
فلا يكون المندوب مامورا به حقيقة فان قلت ما سيجيء في المنهج الثالث هو ان صيغة افعل حقيقة
في الوجوب واثبات كون المندوب غير مامور به مبني على ان لفظة امر حقيقة في الوجوب فلا يكون

مايجيء

ما سيجيء مثبتا لذلك قلنا يعلم من هناك ايضا ان لفظة امر حقيقة في الوجوب كما سيجيء بيانه
ان شاء الله تعالى ولنا ايضا قوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة فان كلمة لولا تفيد
انتفاء الامر لوجود المشقة فيكون الكلام دالا على ان السواك عند كل صلوة لم يؤمر به مع انه مندوب بالاجماع
هذا والتحقيق ان النزاع في هذه المسئلة لفظي فانا ان قلنا ان الامر حقيقة في الوجوب لم يكن المندوب
مامورا به حقيقة وان قلنا انه حقيقة في مطلق الترجيح كان مامورا به حقيقة فلا فايدة لذكرها منفردة
في باب على حدة لكن لما ذكرها اكثر القوم وجعلوها مسئلة براسها الاجرم ذكرها الاستاد الهم
تبعا لهم قال مد ظله والحاجبي موافقوه مخالفونا في الدعوى في واتفقونا في الدليل واستدلوا بانه طاعة
بانه طاعة وهي فعل المامور به وبانه احد الاقسام فان اريد والحقيقة منعنا كلية الكبرى والاعم
لا ينفعهم اقول الحاجبي ومتابعوه مخالفونا في الدعوى اي في ان المندوب غير مامور به حقيقة فقولوا
في الدليل الدال على تلك الدعوى اي ان الامر للوجوب فانهم اثبتوا كون الامر للوجوب بما اثبتناه به وهذا
في نهاية الغفلة فان فيه قبول الدليل وعدم قبول النتيجة ثم استدلوا على ان المندوب مامور به بدليلين
احدهما ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به اما الاولى فبالاجماع واما الثانية فظاهر فيكون
المندوب مامورا به الثاني ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وكل مقسم فهو مشترك بين اقسامه
فكان المندوب مامورا به والجواب عن الاول بانهم ان ارادوا بقولهم الطاعة فعل المامور به انها فعل المامور
به حقيقة فلا نسلم ذلك فان من قال بان الامر حقيقة في الوجوب لا يخص الطاعة بفعل المامور به بل
يجعلها فعل المامور به او المندوب اليه وان ارادوا به ما هو اعم فلا ينفعهم كما لا يخفى وبمثل ذلك يجيب
عن الثاني فنقول ان اردتم ان الامر المنقسم الى الواجب والمندوب هو الامر حقيقة فمم كيف وهو منقسم
الى امر اباحة وامر تهديد وليسا مما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وان اردتم الاعم فلا ينفعكم لا يقال
الحاجبي لم يثبت كون الامر للوجوب وانما اثبت ان صيغة افعل للوجوب وبينهما بون لانا نقول الادلة
التي ذكرها على ذلك تدل على هذا ايضا كما سيجيء انشاء الله تعم ثم ان من فروع المسئلة ما لو نذر
ان ياتي بصلوة مامور بها فهل يبرأ ذمته بالنافلة ام لا فان قلنا بان المندوب مامور به تبرأ بها والا فلا
قال مد ظله الثانية قيل المباح ليس جنسا لما عدا الحرام من الاحكام كما قد يظن للزوم خلو النوع عما هو
حقيقة الجنس وهو التساوي وقولهم هو المأذون فيه غفلة عن فصله اقول اختلفوا في ان المباح
هل هو جنس لما عدا الحرام من الاحكام كالمندوب والمكروه والواجب والحق انه ليس جنسا لشيء
منها وان كلا منها نوع براسه غير مندرج تحت الاخر لان لكل منها فصلا يميزه عن غيره كما عرفت نعم

الجنس الترجيح هو الحكم وتحرير النزاع على هذا الوجه اولى مما اختصه الحاجبي بالواجب فقط لان دليل الخصم
كما سيذكر انشاء الله تعم ان تم دل على انه جنس الجميع لا للواجب فقط وايضا المذكور في اكثر الكتب
النزاع على هذا الوجه لنا ان حقيقة الجنس داخلة في النوع لان النوع هو حقيقة الجنس مع الفصل
ولو كان المباح جنسا لما عداه من الاحكام المذكورة لكان حقيقة داخلة فيها والتالي باطل فان حقيقة
المباح ما تساوى فعله وتركه من غير ترجيح وظ عدم دخل هذا في شيء من الاحكام قالوا حقيقة المباح
هو المأذون في فعله وهو حاصل فيما عدا الحرام من الاحكام ممتازا كل منها عن الاخر بفصل ولا معنى للجنس
الا ذلك قلنا ما ذكرتم ليس تمام حقيقة المباح وانما هو جنسه فقط وفصله المأذون في تركه من غير
ترجيح لاحدهما ففي كلامكم غفلة عن الفصل وانما قلنا من غير ترجيح احترازا عن المندوب والمكروه فانهما
وان كانا مأذونين في الترك الا انهما ليسا بلا ترجيح وعبارة العضدي خالية عن ذلك القيد فيرد
عليه هذا والظاهر ان الخصم لا يفسر المباح بما فسرناه بل يفسره بلا حرج في فعله ولا شك في شموله لما
عدا الحرام من الاحكام فالحق ان النزاع هنا لفظي ايضا يرجع الى تفسير المباح قال العلامة في ه والحق ان النزاع
لفظي لان المباح ان عني به ما لا حرج في فعله فهو جنس للواجب والمباح بالمعنى الاخص وان عني به ما لا
حرج في فعله وتركه فهو مضاد مباين للواجب انتهى ولا يخفى قوته قال مد ظله فصل المتكلمون صحيح
العبادات ما وافق الشرع والفقهاء ما اسقط القضاء ونقض عكسه بصحيحة العيد ان ابقى على ظاهره
وطرده بفاسدة ان اول وثمرة الخلاف في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه وصحيح العقود والايقاعات
ما ترتب عليه الاثر الشرعي ولو عرف مطلقه به جاز والباطل ما قابل الصحيح ويرادف الفاسد خلافا
للحنفية اقول الصحة والبطلان يقع كل منهما صفة للعبادات والمعاملات اما في العبادات فقد اختلف
في تفسيرها فعند المتكلمين الصحة عبارة عن موافقة الامتثال لامر الشارع وعند الفقهاء عبارة
عن سقوط القضاء فالصحيح على الاول هو ما وافق الامتثال به امر الشارع وعلى الثاني ما اسقط القضاء
ويرد على الفقهاء ان تعريفهم للصحيح ان ابقى على ظاهره من غير تاويل اعني ما كان له قضاء وسقط خرج
عن التعريف صحيحة العيد لعدم القضاء فيها لا يقال يخرج جميع العبادات الواقعة اداء من غير اختلال
شرط ايضا فانها لا قضاء فيها فلا فايدة في التخصيص لانا نقول معنى التعريف ان الصحيح هو ما اسقط
القضاء الثابت على تقدير عدم الاتيان به في وقته وصحيحة العيد ليست بهذه المثابة لانه لا قضاء
لها على المذهب الصحيح وان اول طرده بما يرتفع القضاء معه كان غير مطرد لدخول فاسدة العيد
فانه يصدق عليها انها مما يرتفع القضاء معها لان معنى ذلك كون ارتفاع وجوب القضاء مصاحبا له

وفاسدة العيد

وفاسدة العيد كك قلت يمكن الجواب عن اصل الاعتراض بان المراد من قولهم ما اسقط القضاء ما اسقط
التكليف بفعله ثانيا بحيث لا يخاطب بقضائه لو كان مما له قضاء فلا يرد على عكس التعريف صلوة العيد
لانها كك ولا على الطرد فاسدة لانها لو كان لها قضاء لوجب الاتيان بها ثانيا فتامل ثم ان ثمرة الخلاف
في التفسيرين يظهر فيمن صلى بظن الطهارة ثم تبين انه كان محدثا فعلى التفسير الاول تكون صلوته
صحيحة لموافقة الامتثال بها امر الشارع لانه مكلف بظنه ولا يقال المامور به هو الصلوة بظن الطهارة
التي لم يظهر فساد ظنه بها لانا نقول المامور به حالة الاداء هذه الصلوة فانه امر بان يصلي مع ظن
كمال الطهارة وانما وجب عليه القضاء بالنظر الى انه امر بان ياتي بمثلها على الوجه الصحيح عند انكشاف
خللها فكان الامر بها وارد على وجهين احدهما ان ياتي بها حيث يظن كمال الطهارة فيعد ممتثلا
الثاني ان ياتي بها على الوجه الصحيح حيث انكشف خلاف ما ظن فاذا لم يات بها لم يكن ممتثلا
وعلى التفسير الثاني لا يكون صحيحة لانها لا يسقط القضاء وقد يقال هي مسقطة للقضاء بالنسبة
الى الامر المتعلق بها اذ لا قضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني امره بان ياتي بها مع ظن كمال الطهارة وانما
القضاء من حيث انه امر بان ياتي بمثلها على الوجه الصحيح وفيه نظر يعلم من ملاحظة كون القضاء
بامر جديد هذا بالنسبة الى العبادات واما الصحيح في العقود وهي ما يحتاج في الوقوع الى
شخصين موجب وقابل كالبيع ونحوه ويعبر عنها بالمعاملات وفي الايقاعات وهي ما يكفي فيها الواحد
فهو ما ترتب عليه الاثر الشرعي كحصول ملك العين وحل الانتفاع في البيع لا لحصول الانتفاع لانه
قد يترتب على الفاسد ثم انه لو عرف مطلق الصحيح في العبادات والعقود والايقاعات بما يترتب
عليه الاثر الشرعي لجاز بل هو الاحسن لعدم الاحتياج على ذلك التقدير الى تعريف اخر وح
يعود الخلاف بين المتكلمين والفقهاء الى تفسير الاثر الشرعي في العبادات فالمتكلمون على انه موافقة
الامر والفقهاء على انه سقوط القضاء وهذه الطريقة قد ارتكبها صاحب المنهاج وبعض الاصوليين
واما الباطل من العبادات والمعاملات فهو ما قابل الصحيح فيها فهو عبارة عن عدم موافقة
الامر عند المتكلمين وعن ما لا يسقط القضاء عند الفقهاء هذا في العبادات وفي العقود والايقاعات
هو ما لا يترتب عليه الاثر الشرعي ثم ان الفاسد يرادف الباطل عندنا وعند الشافعية واما الحنفية
فقد فرقوا بين الفاسد والباطل فحكموا بان الباطل ما كان غير مشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح
في الارض المغصوبة والفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كصوم العيد والربوا فان عدم
الاول من حيث الاعراض عن ضيافة الله تعم والثاني من حيث الاشتمال على زيادة خالية عن العوض

وكل منها اوصف زايد على الصوم والبيع قالوا لو طرحت الزيادة صح البيع بلا تجديد عقد فهم يجعلون
الفاسد واسطة بين الصحيح والباطل والحق انهم ان ادعوا ان التفرقة شرعية او لغوية فباطل لانه
ليس فيهما ما يقتضي ذلك وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة في الاصطلاح وتخصيص بعض الاسماء
ببعض المعاني والتفريع عندنا لا يختلف وانما يختلف عندهم **قال** مد ظله فصل ما يتوقف الواجب
عليه مقدور واجب مطلقا ان كان شرطا شرعيا والا فلا لنا ذم العقلاء العبد المأمور بالكتابة القادر
على تحصيل القلم المتعذر فقده على عدم تحصيله وانكاره مكابرة واستدلال العلامة بلزوم التكليف
بالمحال لولاه محل بحث **اقول** ما يتوقف عليه الواجب ولا يتم الا به قد يكون شرطا وقد يكون سببا والشرط
ما يلزم من عدمه عدم المشروط من غير ان يكون وجوده مستلزما لوجوده والسبب هو ما يلزم
من وجوده وجود المسبب وعدمه عدمه مثلا اذا امر السيد عبده بالكون على السطح فنصب السلم
شرط والصعود سبب ثم ان كلا منهما اما عقلي او عادي او شرعي لان التوقف اما بحسب العقل او العادة
او الشرع اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ان ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب بالوجوب المتعلق بذلك
الواجب ومأمور بالامر الذي تعلق به ام لا بعد الاتفاق على انه لا بد منه في وقوع الفعل فالمشهور
المحقق ان كل ما يتوقف عليه الواجب شرطا كان او سببا وكان مقدورا يمكن للمكلف تحصيله وهو
مما لا يكون في وسع المكلف كتحصيل الرجلين لاجل القيام في الصلوة فهو واجب بذلك الوجوب وقيل انه
غير واجب مطلقا سببا او غيره وظاهر التفتازاني انه لا خلاف في وجوب الاسباب حيث قال
لا خلاف في وجوب الاسباب فان الامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام انما الخلاف
في غيره انتهى قلت لعل وجه دعوى عدم الخلاف فيها ان القدرة على المسببات غير متحققة الا بدون
الاسباب فلا امتناع لها وانما معها فلكونها لازمة لا يمكن تركها فحيث ما ورد امر متعلق ظاهرا بالمسبب
فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فهو الواجب في الحقيقة وان كان في الظاهر وسيلة الى الواجب
ولا يذهب عليك ان المسببات لا يتعلق القدرة بها ابتداء وانما يتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر
كاف في جواز التكليف بها خصوصا مع انضمام الاسباب اليها في التكليف ح فيصح وقوع الخلاف
فيها الا انه قليل الجدوى وقيل ان كان سببا فهو واجب دون الشرط وهذا القول ينسب الى السيد المرتضى
ووجهه ان حصول المسبب واجب عند حصول السبب بخلاف المشروط عند شرطه فكان اشد تعلقا
منه وقيل ان كان شرطا شرعيا وجب والا فلا وهو قول الحاجبي لنا على وجوب المقدمة مطلقا انا نقطع
بان السيد اذا امر عبده بالكتابة وكان العبد قادرا على تحصيل القلم واعتذر عن الكتابة بسبب

علم القلم

عدم القلم ذمه العقلاء على عدم تحصيله للقلم الذي يمكنه تحصيله ولا معنى للواجب الا ما يستحق تاركه
الذم فان قلتم لو ذم على عدم تحصيل القلم وانما الذم على ترك الكتابة قلنا ذلك مكابرة فان الذم
هنا ليس الا على عدم تحصيل القلم ثم انه ليس هناك الا امر واحد بالكتابة فثبت ان مقدمة الواجب واجبة
بذلك الوجوب فان قيل نحن نعلم ان اللفظ لا دلالة فيه على المقدمة والتكليف لا يكون الا بما
دل عليه اللفظ الملفوظ فلو اعتذر العبد بعدم ايجاب التحصيل على تقدم ما يدل عليه لكان مما ينبغي
قبول عذره من حيث ان لزوم وجوب المقدمة ليس بديهيا وايضا لو تم الدليل لكان الحكم ضروريا فلا حاجة
الى الاستدلال قلنا دلالة اللفظ قد تكون غير صريحة وهنا كذلك ويجيء بيانه والضرورة انما هي في حق
الذم على ترك تحصيل القلم فان قلت الذم على تقدير تحققه لا يستلزم الوجوب شرعا بمعنى دلالة
الامر عليه بل يجوز ان يكون الوجوب عقلا فكيف يصح الاستدلال بالذم على الوجوب شرعا قلنا المقصود ان الذم
من العقلاء يفهم ذلك المعنى من لفظ الامر فيكون في الشرع كذلك او ان المراد ان مقدمة الواجب واجبة غير
مقيدة بشيء هذا وقد استدل العلامة على وجوب المقدمة بانه اذا لم يكن واجبة لزم احد امرين اما تكليف بالمحال او خروج
الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الاولى فلان المقدمة اذا لم تكن واجبة جاز تركها فعلى تقدير تركها
ان وجب الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وهو الاول فان التكليف بالمشروط حال عدم الشرط محال وان لم يجب خرج الواجب عن كونه
واجبا وهو الثاني وفيه بحث اما اولا فلا نمنع الملازمة قولك اذا لم تكن واجبة جاز تركها قلنا ان اردت وجوبها بذلك الامر
الذي يجب به الواجب منعنا الملازمة والسند ظاهر وان اردت وجوبها مطلقا فسلم لكن لا ينفع لجواز وجوبها بامر اخر غير
ذلك الامر والحاصل ان النزاع انما هو في وجوب المقدمة بالوجوب الذي وجب به الواجب في شيء من القسمين انما
يترتب على عدم وجوبها مطلقا لا على عدم وجوبها بذلك الوجوب واما ثانيا فلان الفسادين مترتبان على وقوع
الترك لا على جوازه فيجوز ان يكون جائزا غير واقع فلا يلزم ما ذكر وهذا قد اورده بعضهم وهو بين الدفع فان
الشيء اذا استلزم وقوعه محالا كان باطلا كما لا يخفى واما ثالثا فبانا نختار الشق الاول اعني وجوب الفعل حال تركها
ونمنع لزوم التكليف بالمحال فانه هو التكليف بالفعل مع التكليف بعدم مقدمته لا التكليف به مع عدم التكليف
بها وفيه نظر فان الفعل لما كان واجبا على جميع التقادير ومنها تقدير ترك شرطه الجائز ووجوده على تقدير عدم شرطه
محال فالتكليف به ح تكليف بما لا يطاق فان قلتم لا نسلم وجوبه على ذلك التقدير بل وجوبه مختص بتقدير وجوده
مختص بتقدير وجود الشرط قلنا يلزم ان لا تجب الصلوة على من ترك الوضوء الى اخر الوقت وبان ذلك خلاف
الظاهر فانه لا تقييد في الوجوب فان قلتم ايجاب المقدمة خلاف الظاهر ايضا قلنا ليس كذلك فان مخالفة الظاهر اثبات ما ينفيه
ظاهر اللفظ او نفي ما يثبته لا اثبات ما لم يتعرض فيه بنفي ولا اثبات هذا ولا يخفى ما في النظر من التامل وقد استدل بانه

لو لم يكن التكليف بالشيء تكليفا بما لا يتم الا به لصح الشيء بدونه وهو محال لانه يمتنع بدونه كما هو المفروض ويدفع بان
عدم صحة الشيء بدون ما لا يتم الا به ان كان معناه انه لا بد منه في وقوع الفعل فغير محل النزاع وان كان معناه
انه لا يصح بناء على وجوبه شرعا بذلك الوجوب المتعلق بالشيء فهو محل البحث **قال** مد ظله وتقييدهم الواجب
بالمطلق لاخراج الاستطاعة وتحصيل النصاب مستغنى عنه اذ الكلام بعد الوجوب لا قبله **اقول** المشهور
بين المتأخرين في التعبير عن هذه المسئلة قولهم ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا واجب قالوا وانما
قيدنا الواجب بالمطلق ليخرج الواجب المقيد كالحج والزكوة فان وجوب كل منهما لا يتم الا بعد الاستطاعة وملكية
النصاب وليس شيء منهما بواجب فلو لم يقيد بالمطلق لزم وجوب تحصيل مثلهما وليس بواجب اجماعا
وكذا انما قيدنا بالمقدور ليخرج ما ليس في وسع المكلف وطاقته كتحصيل الرجلين للقيام في الصلوة واما
المتقدمون فاكثرهم عبروا عن هذه المسئلة بقولهم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بحذف القيدين معا فاعترض
عليهم المتأخرون بدخول مثل الاستطاعة وتحصيل القدم مع انهما ليسا كذلك والتحقيق ان التقييد بما ذكر
مستغنى عنه اما التقييد بالمطلق فظاهر فان البحث انما هو في وجوب مقدمة ما ثبت وجوبه على المكلف
وتحقق لا فيما يتصف بالوجوب في الاستقبال عند حصول شرطه والواجب في قولهم ما لا يتم الواجب
الا به انما يصدق حقيقة على ما تحقق وجوبه وثبت بالفعل واما ما يجب فيما بعد مع حصول شرطه
فليس بواجب وانما اطلاق الواجب عليه مجاز بالاتفاق من اطلاق الشيء على ما يؤول اليه وح نقول
ليس الحج بالنسبة الى من ليس له استطاعة واجبا وكذا ليس الزكوة بالنسبة الى من ليس له ملكية نصاب
واجبة فهما خارجان عما يتناوله الواجب بالفعل بدون قيد فاخراجهما بالقيد من قبيل اخراج الخارج وبعد
حاجة لك الى معرفة ما قالوا ان الاطلاق والتقييد في الواجب امر اضافي يختلف بالقياس الى المقدمة
مقدمة فقد يكون الواجب مطلقا بالقياس الى مقدمة مقيدا بالقياس الى اخرى كالصلوة فانها بالقياس
الى البلوغ والعقل مقيدة وبالقياس الى الطهارة مطلقة لان ما هو واجب بالفعل لا يكون مختلفا
بالنظر الى المقدمات فان قلت ما تقول في قول الشارع ان استطعت فحج واذا ملكت النصاب فزك
قلت ليس القيد فيهما قيدا للواجب انما هو قيد لاصل الوجوب وشرط فيه واما التقييد بالمقدور
فاظهر فان كل فعل خاطب الشارع المكلف بالامتثال به فقد اعطاه القدرة على ما يتوقف عليه واما
الفعل الذي لا قدرة له على ايجاد ما يتوقف عليه فالتكليف به قبيح يستحيل منه تعالى الا عند من جوز التكليف
بما لا يطاق وح فلا يكون الفعل الموقوف على ذلك واجبا فلا يندرج تحت ما لا يتم الواجب الا به لا يقال
ستر العورة مما يتوقف عليه الصلوة وقد يدخل الوقت ولا قدرة للمكلف عليه مع ان الصلوة ح

واجبة

واجبة فقد وجب عليه فعل لا قدرة له على ما يتوقف عليه لانا نقول ليس الواجب على المكلف على ذلك التقدير
صلوة مشروطة بالستر وانما الواجب الصلوة عاريا واما الصلوة المشروطة بالستر فانما هي واجبة على
القادر عليه لا على العاجز عنه فلم يتحقق صلوة واجبة علينا لا قدرة لنا على ما يتوقف عليه اذا عرفت هذا
فاعلم انه بناء على ما حققنا لم يذكر الاستاد الملهم قيد المطلق بل المطلق وكان الاولى ان لا يقيد بالمقدور كما عرفت
وكان التقييد به مبنيا على الاغماض عن هذا التحقيق قال في الحاشية عند قوله مقدورا التقييد بقولنا مقدورا
مبني على الاغماض عما سنذكره فيما بعد من ان الكلام بعد الوجوب لا قبله اذ كل ما وجب فقدمته مقدورة
البتة والا يلزم التكليف بما لا يطاق كما ذكرناه في حواشينا على الشرح العضدي وان ابيت الاغماض
عن ذلك فلك ان تقرأ لفظ مقدورا بالرفع ليصير خبرا ثانيا عن الموصول او يجعله حالا مؤكدة وح
يكون في العبارة اشارة الى ما ذكرناه في تلك الحواشي انتهى ولا يخفى ان الوجه الاخير انسب بهذا التحقيق
والمراد من قوله وح يكون في العبارة اشارة الخ انه على تقدير جعل مقدورا حالا مؤكدة يكون الكلام دالا
على ان ما يتوقف عليه الواجب لا يكون الا مقدورا على طريقة زيد ابوك عطوفا فان العطوفية
لا تنفك عن الاب وح يظهر ان ما لا يكون مقدورا لا يتوقف عليه واجب ايضا فيرجع الى التحقيق الذي
قال مد ظله وعلمنا بما يلزم افعالنا غير لازم مع انه فيما نحن فيه حاصل والطلب غير منحصر في الصريح
وصحة التصريح بعدم وجوبه كالاستثناء وعدم العصيان بتركه اول البحث وشبهة الكعبي مدفوعة بما يأتي
ويكفي تبعية الواجب في تبعية اللازم **اقول** استدل الخصم بادلة الاول انه لو وجبت المقدمة بذلك الامر
لكانت متعلقة للامر والتالي منتف اما الاولى فلان ايجاب شيء مع الذهول عنه باطل قطعا
واما الثانية فلانا نعلم قطعا بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه عقلا او عادة والجواب اولا بمنع الكلية
فانه قد يستنبط من الامر بشيء الامر باخر وان لم يكن متعقلا للامر وسيجيء ذلك في بحث المنطوق
والمفهوم عند دلالة الاشارة وثانيا بمنع بطلان التالي قولكم انا نعلم قطعا بايجاب الفعل مع الذهول
عما يلزمه قلنا هذا حال الشاهد كالسيد اذا امر عبده واما ما نحن فيه الذي هو امر الله سبحانه
فليس كذلك قطعا لعلمه تعالى بجميع ما يتوقف عليه كل واجب فانه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء فان قيل نحن نقول بصحة الامر بشيء مع عدم ملاحظة ما يلزمه وقطع النظر عنه قلنا
ليس هذا مذهب المستدل هذا وفي الجواب نظر فان علمه تعالى بجميع ما يتوقف عليه ذلك لا يفيد
فان المأمور مكلف بما يفهم من الخطاب فاذا انتفت دلالة الخطاب عليه انتفى التكليف وكونه ملاحظا
للشارع لا يجدي واعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على ان غير الشرط الشرعي فلا يتم فيه فان الشارع

لما جعل شرطا موقوفا عليه الفعل كان داخلا في الملاحظة حال الامر بالفعل وطلبه الثاني من ادلتهم قالوا
تعلق الطلب داخل في حقيقة الوجوب فما يتعلق به طلب واجب وما لا يتعلق به طلب ليس بواجب والطلب
هنا لم يتعلق الا بالفعل الواجب فلو كان مقدمة الواجب واجبة بذلك الواجب للوجوب من غير ان
يتعلق بها طلب لما كان تعلق الطلب داخلا في حقيقة الوجوب والجواب ان تعلق الطلب المعتبر في الوجوب
اعم من الصريح والضمني ومقدمة الواجب وان لم يتعلق بها الطلب صريحا لكنها مما تعلق بها الطلب ضمنا ومقدمة
الواجب وان لم يتعلق بها فلا يلزم من وجوبها ما ذكرتم من المحذور فان قلت نحن نقرر الدليل هكذا الواجب
ما تعلق به الخطاب ومن المعلوم بالضرورة ان مقدمة الواجب لا يكون مخاطبا بهذا الخطاب المتعلق
بذلك الفعل الواجب والمفروض انه غير مخاطب بخطاب اخر وكيف يقال هذا الخطاب تعلق به مع انه
حين ذلك الخطاب غير مشعور به قلنا قولك ان مقدمة الواجب لا يكون مخاطبا بهذا الخطاب المتعلق
الخ ان اردت ان مقدمة الواجب لا يتعلق بها هذا الخطاب اصلا فلم كيف والخصم يقول بان الخطاب قد تعلق
بها ضمنا وان اردت الخطاب الصريح فمسلم ولا يجدي الثالث من ادلتهم قالوا لو وجبت المقدمة لامتنع
التصريح بانها ليست بواجبة والا يلزم التناقض والاعتبار الصحيح يشهد بانه يصح التصريح بانها ليست
بواجبة فانه لو اوجب الشارع غسل الوجه مثلا ونفى ايجاب غيره اعني غسل جزء من الراس لم يكن ممتنعا
وهذا يدل على ان الامر لا يدل على وجوب المقدمة واجيب بان المقدمة ان كانت مما يقدر على فعل ذي المقدمة
بدونها فالملازمة ممنوعة وان كانت مما لا يقدر فالتالي ممنوع بطلانه وفيه نظر فان الكلام فيما يتوقف عليه الواجب
ولا يمكن فعله بدونه فالترديد غير معقول والحق في الجواب ان احتمال التصريح بالخلاف لو ثبت حكما مالم
يوجد فاذا وجد فنقول دلالة الامر على وجوب المقدمة انما هي اذا لم يعارضها التصريح ومعه تنتفي
فلا يجب المقدمة فهو بمنزلة الاستثناء الدال على خروجها لولاه لدخل فيها اذا لم يصح بعدم الوجوب بقي
داخلة في الحكم وبعد التصريح بعدم الوجوب يحكم بعدم الدخول بسبب التصريح بذلك كما يعلم بالاستثناء خروج
المستثنى وبدونه الظاهر الدخول في اللفظ الرابع من ادلتهم قالوا لو وجبت المقدمة لعصى المكلف بتركها
والتالي باطل لانا نعلم قطعا ان تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل منه غسل الوجه انما يعصي بسبب
ترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء الراس والجواب منع بطلان التالي والسند انا نقول ان الامر
بالشيء لما كان امرا بالاتيان به مع جميع ما يتوقف عليه فترك الموقوف عليه مستلزم للعصيان
وقولكم انه لا يعصي بذلك في محل الدعوى من غير دليل الخامس قالوا لو وجبت المقدمة لتم كلام الكعبي
في نفي المباح لان ترك الحرام واجب ولا يتم الا بفعل المباح فيكون واجبا مع انه مجمع على بطلانه والجواب

ان هذه شبهة الكعبي

يشهد

ان هذه شبهة الكعبي وسياتي الجواب محققا عنها بان فعل المباح ليس مقدمة الواجب وانما هو
من المقارنات ضرورة السادس قالوا لو وجبت المقدمة لافتقرت الى نية لان الواجب يحتاج في وقوعه
الى النية من الموقع والتالي باطل والجواب انا لا نمنع الملازمة والسند ان نية الواجب كافية في نية مقدمته
فلا يحتاج الى نية اخرى والتفصيل انه اذا اريد ان كل واجب يفتقر بخصوصه الى النية منعنا الملازمة
واسندناه بامثال الاركان والشرائط الواجبة بالاجماع لعدم النية لها بخصوصها وان اريد ما يعم الضمني
ايضا منعنا بطلان التالي وقلنا المقدمة مفتقرة الى النية في ضمن الواجب بمعنى ان نية الواجب مشتملة
على نيتها فكانت نية المقدمة داخلة فيها فلا حاجة الى نية اخرى لها بخصوصها وقريب من هذا ما يقال
النية واجبة ولا يحتاج الى نية اخرى بل هي كافية عن نفسها بخلاف غيرها من الاركان والشرائط **قال** المباح
موجود اجماعا واستدلال الكعبي على وجوبه بان ترك الحرام لا يتم الا به او هو هو مع مصادمته الاجماع مدفوع
لا لعدم التعيين لثبوت مطلبه بالتخيير ولا لزوم وجوب الحرام لالتزامه باعتبارين ولا المنع وجوب غير
الشرعية لثبوته كامر بل لعدم كون المباح مقدمة لترك الحرام ولا فرد امنه ادهو الكف والمباح كالحركة الثابتة
مقارنات لا غير فحصل المخلص وبطل كلام الحاجبي **اقول** قد عرفت سابقا ان المباح احد اقسام الحكم
وانه ما تساوى طرفاه من غير ترجيح فاعلم ان كل العلماء ذهبوا الى ان هذا الحكم القسم موجود وخالفهم في
ذلك الكعبي وذهب الى انه غير موجود فان قيل فالمعنى لدعوى الاجماع على وجوده مع قولنا الاجماع السابق
على حدوث الخلاف لا يقدح فيه الخلاف بعده او نقول الاجماع منعقد على وجود ذات المباح مع قطع
النظر عما يستلزمه والكعبي لم يخالف في ذلك ولا يخفى فساد الاخير وقد استدل الكعبي على وجوب المباح
بان ترك الحرام واجب وهو ظ والمباح اما نفس هذا الترك او مما لا يتم الا به اما الاول فكالسكوت الذي
هو عين ترك القذف والسكون الذي هو عين ترك القتل واما الثاني فكاطباق الفم الذي لا يتم
ترك شرب الخمر الا به او بالكلام او نحوهما واذا كان المباح بهذه المثابة كان واجبا اما الاول فلما بيناه
واما الثاني فلان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب ان ما ذكرت من الدليل مصادم للاجماع
لانه انعقد على ان الفعل منه واجب ومنه مباح قسيم مباين للواجب لا باعتبار جواز الترك في مفهوم دونه
فيكون مردودا ولو سلمنا عدم المصادمة فنجيب بثلثة اجوبة الاول ما اجاب به الرازي في المحصول وابطله
في ب وحاصله منع كون المباح مما لا يتم الواجب الذي هو ترك الحرام الا به لامكان تحقق الترك
بغيره مما هو واجب او مكروه او مندوب اذ كان الترك ممكن التحقق بشيء اخر غيره لا يكون هو مما

لا يتم الواجب

لا يتم الواجب الا به فلا يكون واجبا وهذا مدفوع لان الكعبي يقول ان ترك الحرام واجب وهذا الواجب لا يتم الا باحد
امور بطريق التخيير فيكون المباح احد افراد ما لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا مخيرا وهو لا يضره لثبوت اصل
الوجوب في المباح غايته انه بطريق التخيير وهذا معنى قوله لثبوت مطلبه بالتخيير لا يقال الواجب المخير يجب ان يكون
احد امور معينة من الشارع ولا تعيين فيما نحن فيه لانا نقول التعيين الشخصي غير لازم اجماعا والنوعي حاصل
هنا لان ما يحصل به ترك الحرام اما واجب واما مندوب واما مكروه واما مباح فان قيل المعتبر في التعيين
التعيين بالنظر الى حقيقة الفعل وخصوصيته ككونه اعتاقا او صياما مثلا لا بالنظر الى الاعراض العامة
كالوجوب والاباحة مثلا قلنا التعيين بالمعنى الاول ثابت هنا لان لكل نوع من الفعل المتعلق به حكما
خاصا فرد عند الشارع والفقهاء دون ذلك والتعبير عن ذلك بان التعيين فيه بالنظر الى الاعراض
العامة للاغناء عن التطويل لا انه غير معين الا بهذه الجهة اذ عدم تسميته مثله بالواجب المخير لا يضر
اذ المقصود كونه واجبا فاذا لم يكن واجبا مخيرا بل كان واجبا بمعنى اخر ثبت مطلوبه ايضا الثاني النقض
بتم ترك الحرام الذي هو القذف الا به فيكون واجبا وهو مدفوع كالاول فان له ان يلتزم كون الشيء
الواحد ذا جهتين باعتبار احدهما ككونه ترك حرام يكون واجبا وباعتبار الاخرى ككونه شرب خمر
مثلا حراما واليه اشار بقوله لالتزامه باعتبارين الثالث ما اجاب به الحاجبي وهو مختار وحاصله
المنع من كون ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب انما ذلك في المقدمة الشرعية واما غيرها كالعقلية
والعادية مثلا فليست بواجبة فلا يلزم ان يكون المباح الذي هو لازم لترك الحرام واجبا لعدم
كونه مقدمة شرعية له وهو مردود لانا قد بينا سابقا من وجوب المقدمة مطلقا شرعية كانت
او غيرها وهو معنى قوله لثبوته كامر والجواب الصحيح الحاسم لمادة الشبهة المنع من كون المباح مقدمة
لترك الحرام الذي هو الواجب اذ المراد بالمقدمة ما يتوقف عليها فعل ذلك الشيء ويكون وسيلة وصلة
اليه ولا كذلك الفعل المباح الذي يحصل به ترك الحرام فان العلة في ترك الحرام هو الصارف عن فعله
وعدم الداعي اليه لا فعل المباح نعم هذا الصارف مقارن للواجب او المندوب او المباح مثلا فكل
منها مقارن لذلك الترك لا من مقدماته وقد يقرر بوجه ابسط فيقال لما كان هناك صارف
عن فعل الحرام فاذا جوزنا خلو المكلف من جميع الافعال بناء على بقاء الاكوان واستغنائها عن المؤثر كان
جائز الخلو عن كل فعل وح فلا يكون ترك الحرام متوقفا على فعل مباح بل لا يكون هناك الا الترك
فقط واذا لم نجوز ذلك وقلنا بعدم بقاء الاكوان او احتياج الباقي الى المؤثر لا يحتاج الترك فقط

الى شيء من الافعال

الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود لا يقال لا معنى لكون الشيء مقدمة الشيء الا توقف فعل ذلك
الشيء عليه وهنا كذلك فان ترك الحرام يتوقف على احد الامور المذكورة لانا نقول اللازم في ترك الحرام
الذي هو مطلوب الشارع وجوب القدر المشترك بين الافعال المباحة والواجبة والمندوبة او المكروهة
بناء على انها موانع لحصول فعل الحرام وبين عدم شرائط فعل الحرام كتصوره وارادة الاقدام عليه لا
علته على الحكم عدم العلة التامة للوجود ومن جملتها عدم المانع ووجود الشرط وح فاذا لم يتحقق
عندنا ارادة الاقدام على الزنا مثلا لم نحتج في تحصيل الكف عن الزنا الحرام الى تحصيل المانع الذي هو فعل
المباح مثلا اذ يحصل الكف الذي هو ترك الحرام من جهة اخرى وهي انه لم تحدث فينا ارادة الاقدام
عليه التي هي من شرائط الفعل وح فلو اشتغلنا بمباح او واجب او نحو ذلك كان ذلك من جهة انه
من لوازم الوجود لا من جهة ان ترك الحرام موقوف عليه فانا لو فرضنا عدم الاشتغال به كان ترك الحرام
بحاله لعدم حصول شرطه الذي هو ارادة الاقدام على فعله نعم عند عدم الصارف وارادة الاقدام
على الحرام بحيث لو لم يشتغل بغيره من الافعال لفعل ذلك الحرام فلا شك ان غيره من المباح او الواجب
او نحوهما واجب تحصيلا لعلة ترك الحرام والجمهور لا ينكرون وجوب مثل ذلك وانما خالفهم الكعبي
لهم في القسم الاول واثبات ان المباح في الاول مما لا يتم الواجب الا به بمعنى توقف فعل الواجب عليه مما
لا يكاد يستقيم بل لا يصح فان فعل المباح مقارن لذلك الترك داخل معه في الوجود كما بينا فاندفعت شبهة
الكعبي بهذا التحقيق وبطل كلام الحاجبي القائل بانه المخلص الا بالمنع من وجوب ما يتوقف عليه الواجب
في غير الشرط الشرعي لما عرفت من فساده **قال** مدظله المنهج الثاني في الادلة الشرعية وهي عندنا
اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل اما القياس فليس من مذهبنا كما مر وسنبطله وههنا
مطالب **اقول** قد فرغ من المبادي باقسامها وشرع في بيان المقاصد اعني الادلة الشرعية وقد عرفت
معنى الدليل سابقا ثم ان الادلة الشرعية التي يستنبط منها الاحكام مما اختلف في كميتها فاصحابنا
الامامية رضوان الله عليهم على انها الاربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ويندرج فيه الاستصحاب
والبراءة الاصلية ونحو ذلك مما سياتي ذكرها وقد اتفقوا على المنع من العمل بالقياس واما مخالفونا
العامة فقد اختلفت اراؤهم في ذلك مع الاتفاق منهم على كون القياس من الادلة وبيان ذلك ان
الادلة غير القياس والكتاب والسنة والاجماع اقسام احدها الاستصحاب وثانيها الاخذ بالمتيقن
ويقال البراءة الاصلية ايضا وثالثها الاستقراء ومثاله ما ذهب اليه الشافعي الى ان الوتر غير واجب
لانه يؤدى على الراحلة اجماعا فلا يكون واجبا لانا استقرينا الواجبات قضاء واداء فلم نجد واجبا يؤدى

على الرواحلة ورابعها كون الاصل في المنافع الخالية عن الضرر الاباحة وفي المضار الخالية عن المنافع الحرمة
وخامسها المناسب المرسل وهو ما لم يشهد له اصل من الاصول باعتبار او الغاء كترس الكفار باسارى
المسلمين بحيث لو لم يرم الترس لاخذوا بيضة الاسلام فمثل هذا يجوز الاستدلال به على جواز
قتل المسلم وان لم يرد في الشرع ذلك وسادسها فقد الدليل دليل على عدم الحكم وسابعها الاستحسان
وثامنها مذهب الصحابي والاول والثاني والرابع من هذه الادلة داخلة في دليل العقل عندنا وما عداها
فلا نقول به واما العامة فقد اختلفت اقوالهم في قبول هذه الادلة والمحال والمعرفة بذلك يرجع
الى اصولهم ثم ان السنة عندنا ليس المراد بها قول النبي او فعله او تقريره فقط بل اقوال الائمة عليهم
وكذا افعالهم وتقريراتهم التي لا تقية فيها داخلة ايضا كما سيجيء وقد اشار الاستاد المكرم مد ظله في الحاشية
الى وجه الحصر حيث قال وجه الحصر ان الدليل على الحكم الشرعي اما وحي اولا والاول اما نوع لفظ معجز
اولا والاول الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما كاشف عن تحقق وحي اولا الاول الاجماع والثاني
دليل العقل وقال المخالفون الوحي اما متلو وهو الكتاب اولا وهو السنة وغير الوحي ان كان قول
الكل فاجماع او مشاركة فرع لاصل في علة فقياس والا فاستدلال وذكروا ان الخمسة دالة على الكلام النفسي
والا لم يكن شيء منها حجة فان الكلام النفسي هو حكم الله عندهم واللفظي دليله والاتحاد الدليل
والمدلول في نحو اقيموا الصلوة مثلا وقد يعترض بان دلالة كل من الخمسة على الكلام النفسي القائم بذاته
تعم انما يستقيم على مذهب المصوبة ويجاب بان المراد به ما يعم المعنى القائم بذات النبي وبذات
المجتهدين والمجتهد كما يعطيه كلام الحاجبي والعضدي في كل من الاعتراض وجوابه نظر فتدبر اشيع
اقول على مذهب العامة لا يصح جعل مطلق السنة من الوحي الغير المتلو فانهم يزعمون ان النبي قد
تعبد بالاجتهاد في الاحكام كما سيجيء بطلانه والقول بان الاجتهاد وحي ايضا فان الله تعالى اوحى اليه
ان اجتهد مردود لان ما قاله عن الاجتهاد ليس وحيا وان كان اصل الاجتهاد عن وحي كما لا يخفى
قال مد ظله الاول في الكتاب قيل القران كلام منزل للاعجاز بسورة منه والتعليل لاخراج بقية الكتب
والحديث القدسي اقول قدم الكتاب على غيره من الادلة لانه اصل الاحكام واقوى الادلة ولتوقف
الادلة الباقية عليه واعقبه بالسنة لثبوت حجيتها بالكتاب واخر الاجماع عنها لتوقف حجيته
عليها او الكتاب في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى كما غلب في عرف العربية على كتاب
سيبويه وقد اختلف في تعريفه فالحاجبي واكثر الاصوليين عرفوه بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه والمراد منه الكلام اللفظي لانه هو الدليل في نظر الاصولي والاحكام منوطة به فهو المبحوث عنه هنا

وان كان كونه

وان كان كونه دليلا عند المعتزلة واصحابنا بالنظر الى نفسه وعند الاشاعرة باعتبار ما يدل عليه من النفس
ووصفه بالنزول الذي هو صفة المتحيز بالذات دون الاعراض وخصوصا الغير القارة كالاصوات
تبعية محله اعني الملك النازل به من جناب الملك العلام سواء اخذه حروفا ملفوظة او معاني محفوظة
وسواء تلقاه تلقيا سماعيا او تلقيا روحانيا او يحفظه من اللوح المحفوظ ثم ينزل به على الرسول وفي
المشهور ان القران انزل دفعة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا فحفظه الحفظة وكتبه الكتبة ثم انزل الى الارض
نجوما في ثلث وعشرين سنة بقي شيء وهو ان اتصاف محله اعني الملك بالنزول مع انه الحركة من اعلى الى اسفل
وهي من لوازم الاجساد دون المجردات لا يخلو من شيء ويجاب بانه على القول بجسمية الملائكة كما هو مذهب
بعض المتكلمين المنكرين لوجود المجردات ظاهر وعلى القول بتجردهم كما هو المشهور يراد من نزولهم ظهورهم
للانبياء في صورة المادي تشبيها للنزول العقلي المرتب بالحسي المكاني فيكون قولنا نزل الملك استعارة تبعية
ونزل الكتاب مجازا مرسلا بتبعية تلك الاستعارة التبعية وبسورة منه حال من الاعجاز ويجوز تعلقه
بالاعجاز وفي ذلك اشارة الى ما هو الحق من كون القران معجزا انما هو بالنظر الى كمال فصاحته وبلاغته
لا بصرف القدرة في الكلام كالجنس ويخرج به السنة الفعلية والتقريرية والمنزل يخرج به السنة اذ المنزل لفظها
لا لفظها وقولنا الاعجاز يخرج الحديث القدسي وسائر الكتب المنزلة كالتورية ونحوها فانها لم تنزل للاعجاز
ولو فرض اعجازها ايضا يخرج بقيد بسورة منه لان سورة منها ليست معجزة اتفاقا وفي ذلك اشارة الى ان الاعجاز
لا يكون باقل من سورة وعرفه الغزالي وجماعة بانه ما نقل بين دفتي المصحف تواترا ويرد عليه وعلى التعريف
السابق انهما لا يستقيمان من وجهين اما الاول فلاشتمالهما على الدور وبيانه اما في التعريف الاول فلان
السورة ماخوذة فيه ومعناها على ما سيجيء الطائفة المترجمة من القران فمعرفتها موقوفة على معرفة
تعريفه بها دور فان قلت اسم الطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرانا كان او غيره يدل على ذلك قولهم
سورة الانجيل وسورة الزبور ونحو ذلك فليس معرفتها موقوفة على معرفة القران بل على معرفة الكلام
المنزل الذي هو اعم من القران ولهذا احتاج من عرفه بهذا التعريف الى وصف السورة بقوله منه ليتميز
سورة القران عن سورة غيره قلت السورة وان كانت في الاصل لما قلت الا انها غلبت في عرف المتشرعة
على بعض القران المترجم اوله واخره توقيفا من بين السور كما اختص الكتاب بالقران من بين الكتب ولهذا ترى صاحب
الكشاف يعرفها بانها الطائفة من القران المترجم التي اقلها ثلث ايات واما قيد منه فليس لتميزه سورة القران من
سورة غيره وانما هو لبيان ان السورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة وسيجيء بيان ذلك بمشية الله
قيل القول على تقدير تسليم ان السورة غلبت في عرف المتشرعة على بعض القران فالمعروف ان يقول اريد تمامها غير

هذا وهو المعنى العام المتناول لها ولغيرها والقرينة عليه قوله منه اذ لو كانت بالمعنى الاخر كان هذا القيد لغوا
اليه في باب التعريف للاحتراز الذي هو المهم في التعريف الرسمي واما بيان ان السورة من جنس القران فليس
فائدة يعتد بها في باب التعريف على ما لا يخفى على الناظر انتهى اقول الاولى الاستفسار بان المعرف ان قصد بهذا
التعريف الصدق على ابعاض القران التي هي الدليل عند الاصولي كما سنذكره بعيد هذا ان شاء الله تعالى فلا بد له
من ذكر منه وتقدير الجنس الكلام المنزل اذ لا يستقيم التعريف بدون ذكره وان قصد به التعريف للمجموع
بما هو مجموع وهو الظاهر من كلام صاحب القيل كان لما ذكره من ذلك القائل وجه لكن الظاهر ان المعرف لكونه
من الاصوليين لا يقصد ذلك واما في التعريف الثاني فلاخذ المصحف في تعريفه ولا معنى له الا ما كتب فيه
القران فمعرفته موقوفة على معرفة القران فتعريف القران به دور لا يقال معنى المصحف هو ما جمع فيه الوحي
المتعلق بالاحكام لانا نقول ذلك عبارة عن القران فتامل فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق
على المجموع وعلى كل بعض منه ومعرفة المصحف انما تتوقف على القران بمعنى المجموع الشخصي فلا دور قلت معرفة
المجموع الشخصي تتوقف على معرفة المفهوم الكلي كما لا يخفى فالدور باق اقول بقي شيء وهو ان توقف معرفة
الكلي على فرده انما يكون باطلا لو كان الغرض معرفة ذلك الكلي بالكنه وكان ذلك الكلي ذاتيا لذلك الفرد فاذا
انتفى احد الامرين لا يكون باطلا فلم قلتم انه هناك ليس كذلك فتامل هذا وقد اجيب عن الدور في التعريف
الاول بان ذلك ليس تعريفا لماهية القران وتميزها عن الماهيات وانما هو تصوير لمفهوم لفظ القران وشرح
اسمه لمن يعرف الاعجاز والسورة على طريقة التعريف الاسمي وفي الثاني انه انما يلزم الدور لو كان المقصود
تعريف ماهية القران فيتوقف على معرفة ماهية المصحف واما اذا قصد تعيين المراد بالقران الذي هو مناط
الاحكام بعد ما علمنا انه ههنا ما نقل بين الدفتين تواترا وما نقل احادا ككلمة ايام متتابعات وما لم ينقل
كمنسوخ التلاوة ليعلم ان الاسم مخصوص بالقسم الاول وموضوع لافراد وراء المصحف معلوم لكل
احد حتى الصبيان واما الوجه الثاني فان لفظة من للتبعيض والضمير المجرور للكلام وح فان جرى على ظاهره
ولم يعتبر فيه خلاف كان ذلك تعريفا للمجموع المؤلف من السور ويخرج عنه البعض وح لا يخفى ان ذلك لا
يناسب غرض الاصولي فان الغرض تعريف ما هو دليل والدليل عند الاصوليين انما هو ابعاض القران
اي كل ابعاض المجموع القران وانما قلنا انه يخرج عنه البعض لان النكرة اذا قرنت بالوحدة افادت العموم وان كان في سياق
الاثبات كقولنا تمرة خير من جرادة فيكون المعنى بكل سورة وقوله منه حال والضمير للكلام المنزل كما هو الظاهر
ليس الا المجموع فيخرج النصف وغيره وان حمل على خلاف ظاهره واعتبر فيه حذف مضاف اي من جنسه

الصادق

ليرجع

ليرجع التعريف الى ان القران هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة وعلو
الطبقة كان ذلك تعريفا للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى الابعاض وكان ذلك مناسبا للغرض
الاصولي كما لا يخفى الا انه مع استلزامه الحذف يستلزم ان يكون نحو قل وافعل قرانا وهو خلاف العرف
لا يقال التعريف لا يصدق على كل بعض بل على البعض الذي يصدق عليه ان سورة تجانسه في
البلاغة وعلو الطبقة معجزة ولا نسلم ان مثل قل وافعل يجانس فيهما السورة المعجزة وصدق ما ذكر عليه
لكون السورة المعجزة مجانسة اياه فيهما وهو يستلزم مجانسته اياها فيهما فتمنع الملازمة الاخيرة فمنع
الملزوم الاول هو الصدق المذكور قلت الظاهر ان التعريف يصدق على كل بعض من الابعاض وقد صرح
المخروت بذلك واذا كان قل وافعل بعضا من القران كان قرانا فيجب ان يصدق عليه التعريف وكان عدم صدق
التعريف عليه خلاف في التعريف كما لا يخفى والصواب ان يقال ان مثل قل وافعل من حيث انه وقع جزءا للقران
مضموما الى كلام اخر سابق ولاحق ما له علو طبقة في البلاغة ومجانسة للسورة المعجزة فهو من
هذه الحيثية قران ولهذا يحرم على المحدث مسه من هذه الحيثية ومن حيث انه وقع في كلام البشر
او منفردا غير منضم الى سابق ولاحق من القران ليس قرانا ولا يصدق عليه التعريف من هذه الحيثية
فتدبر هذا ما يتعلق بالتعريف الاول واما الثاني فغير مانع لدخول تراجم السور فيه لانه يصدق
عليها انها نقلت بين دفتي المصحف تواترا وقد يجاب عن هذا بمنع النقل والتواتر فيها فان المراد بالنقل
ما نقل عنه بطريق التواتر وظاهر ان التراجم ملحقة بعده كالاخماس والاعشار قال مد ظله وقيل ما لا
يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه وهو كالاول في الثاني مع دخول التشهد ونحوه فان اخرجا بقيد التلاوة
فكالاولين في الاول اقول عرف بعضهم القران بانه ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه وهو ان اجرى
على ظاهره خرج عنه ابعاض القران التي هي الدليل عند الاصوليين كما في ظاهر التعريف الاول لانه لا يصدق
على النصف انه ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه لصحتها بدون تلاوة سائر التلاوة من النصف
الاخر ايضا ويرد عليه انه غير مطرد لدخول التشهد ونحوه من الاذكار الواجبة كذكر الركوع والسجود ونحو
فان قيل بمعنى ما لا يصح الصلوة بدونه انها لا يصح بدون حصوله ووقوعه فيها وليس التشهد ونحوه
من الاذكار بهذه المثابة لجواز صحة الصلوة بدونه كما في صورة النسيان قلنا لو اريد هذا المعنى لم يصدق
على شيء من القران لصحة الصلوة مع نسيان القراءة كما هو المشهور الا ان يقال هذا تعريف لمن قال بركنية
القراءة كما عليه بعض اصحابنا وهو نادر بعيد فان قلت لا يصدق على التشهد ونحوه من الاذكار انه ما
لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه فان التلاوة لا تطلق على التلفظ بشيء منها وانما تختص بقراءة القران

قلنا على ذلك التقدير يلزم الدور كما لا يخفى فان معرفة القران تتوقف على معرفة التلاوة المتوقفة على
معرفة القران وان حمل على خلاف الظاهر واريد تلاوة بعض نوعه يرجع التعريف الى انه ما لا يصح
الصلوة بدون تلاوة بعض نوعه صدق التعريف على ابعاض القران ولم يلزم دور الا انه يخالف اللفظ
ومع هذا لا يخرج التشهد ونحوه كما لا يخفى فتأمل **قال** مد ظله ولو قيل كلام بعض نوعه معجز او كلام
يحرم مس خطه محدثا لكان اولى **اقول** لو عرف القران بانه كلام بعض نوعه معجز او عرف بانه كلام يحرم
مس خطه محدثا كان اولى من التعريفات المتقدمة لصدقه على الابعاض من غير لزوم دور ومحدثا
في التعريف الثاني حال من فاعل المصدر اعني المس ولا يخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على القول بالمنع
من مس محدثا وقلنا بجواز ذلك كما عليه بعض انتفى التعريف ويمكن ان يراد من الحدث المستفاد
من المحدث الحدث الاكبر وفيه ما فيه وفي الحاشية والاولى من ذلك ان يقال هو كلام الله المنزل
للاعجاز وانما كان اولى من التعريف الاخير لانتقاض طرده بنبي وعلى امام فان قيل المحرم مس بعض
كل من هذين الكلامين اعني اسم المعصوم لا مس كل بعض فاستقام الطرد قلنا ينتقض بنحو اسم حي
لتحريم مس كل بعض منه انتهى اقول انتقاض الطرد بنحو محمد نبي على القول بتحريم مس المحدث باق بحاله
وكون التحريم باعتبار بعض اجزائه لا يوجب عدم الصدق كما لا يخفى اذ لا يشترط فيه كون كل جزء
كك ويمكن الجواب بان الحدث في التعريف ان كان المراد به الاصغر امكن التزام عدم حرمة مس اسماء
الانبياء والائمة ع محدثا بذلك الحدث بناء على ان الدليل عليه غير ظاهر وان كان الاكبر فقد
عرفت ما فيه ولا يرد على هذا التعريف انه لا يصدق على بعض القران كالاية والايتين لان ذلك مما
لا دخل له في الاعجاز اذ هو جزء المعجز فيصح انه منزل للاعجاز **قال** مد ظله والسورة طائفة من القران
مصدرة فيه بالبسملة او براءة ونقض طرده بصدور السور فربما يتصل اخرها فيه باحدهما
فنقض عكسه بالاخيرة فربما او غير متصل فيه بشيء منه فطرح استقامته وهو عنها بمعزل لانتقاض
طرده ببعض سورة النمل وبسورتين فصاعدا وقيل طائفة منه ذات ترجمة ونقض طرده باية الكرسي
ورد بارادة الاسم وهي اضافة انحضر وتعسفه ظ ولو اريد المكتوب في العنوان لا استقام **اقول**
لما اشتمل بعض تعاريف القران على ذكر السورة اراد ان يشير الى تعريفها وقد اختلف فيه فعرفها بعضهم
بانها طائفة من القران مصدرة فيه بالبسملة او براءة والترديد لبيان ان السورة تحصل مع كل واحد
من الامرين واعترض بانه غير مانع لصدقه على صدور السور فانها طائفة من القران مصدرة فيه
بالبسملة او براءة فربما في الحد متصل اخرها فيه باحدهما فيرجع التعريف الى ان السورة

طائفة من القران مصدرة فيه بالبسملة او براءة متصل اخرها فيه باحدهما فاتم المنع لكن اختل الجمع
لخروج السورة الاخيرة من القران لعدم كون اخرها متصلا باحدهما فربما في الحد او غير متصل فيه
بشيء ليرجع التعريف الى ان السورة طائفة من القران مصدرة فيه بالبسملة او براءة متصل اخرها
فيه باحدهما او غير متصل فيه بشيء منه اي من القران وقد ظن ان الحد صار بهذا جامعا مانعا
سليم الطرد والعكس وليس كك فانه ليس بمانع اذ يصدق على بعض سورة النمل اي البعض الاول
المتصل بالبسملة اخره وهو من اول البسملة الى قوله تعالى انه من سليمان انه طائفة من القران مصدرة
فيه بالبسملة متصل اخره فيه بالبسملة وكذا البعض الاخير اعني من البسملة الثانية الى البسملة من
السورة التي تليها وكذا يصدق على مجموع سورتين فصاعدا كما لا يخفى وعرفها بعضهم بانها طائفة
من القران ذات ترجمة واعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على اية الكرسي فانها طائفة من القران
ذات ترجمة واجاب بعضهم بان المراد بالترجمة في التعريف التسمية والتلقيب وهذا غير موجود في اية الكرسي
فانها اضافة محضة لم تصل الى حد التلقيب والتسمية ولا يخفى تعسفه اذ دعوى ان اية الكرسي لم تصل الى حد
التلقيب والتسمية ولا يخفى تعسفه اذ دعوى ان اية الكرسي لم تصل الى حد التلقيب وسورة العنكبوت والروم
مثلا وصلتا اليه لا يخفى عدم ثبوتها والحق ان يراد من الترجمة في التعريف ما يكتب في العنوان من نحو عدد
الايات وكونها مكية او مدنية او نحو ذلك فترجمة السورة اسمها وعددها انها اللذان جرت العادة باثباتهما
في المصاحف ح لا يصدق التعريف على هذا التقدير على اية الكرسي لا يقال ينتقض العكس على ذلك التقدير
بالسورة قبل جري العادة بالترجمة المخصوصة لانا نقول نحن نعرف السورة الان بهذا التعريف الرسمي ويكفي
صدقه الان على ما قبل الترجمة المخصوصة **قال** مد ظله القران متواتر لتوافر الدواعي على نقله **اقول** انه
متواتر فما نقل احادا ليس بقران وانما قلنا انه متواتر لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كك فالعادة
تقتضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنه من التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما
الثانية فظاهر فالمحذوف كبرى الدليل لظهورها فان قلت لو اشترط التواتر لكفرت احدى الطائفتين
اعني القائلين بكون البسملة من القران والنافين له والتالي باطل فالمقدم كذلك اما الاولى فلانها
ان تواترت كانت من القران قطعا فمنكرها منكر للقطعي كونه من القران ولتضمن ذلك تكذيب النبي ص
لادعائه الاخبار بخلاف الواقع من الله تعالى وذلك كفر وان لم يتواتر لم يكن من القران قطعا فمثبتها مثبت
لما ثبت نفيه عن القران قطعا وذلك كفر ايضا قلت انما يلزم التكفير لو لم يكن لشيء من الطرفين شبهة قوية
يخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال اما لو كان معه شبهة كك فلا يلزم التكفير **قال** مد ظله

والبسملات في محالها اجزاء منه لاجماعنا وتظافر النصوص عن ائمتنا والروايتين عن ابن عباس والاتفاق
الكل على اثباتها بلون خطه كويل وقباي مع مبالغة السلف في تجريده **اقول** اختلفوا في البسملة
في اوائل السور بعد الاتفاق على انها بعض اية من سورة النمل على خمسة اقوال الاول انها جزء من الحمد ومن
كل سورة الا براءة والى ذلك ذهب اصحابنا الامامية قاطبة وعليه بعض الشافعية ويستدل
عليه بمشية الله تعالى الثاني انها جزء من الحمد وحدها وليست جزء من غيرها وعليه بعض الشافعية
الثالث انها ليست جزء من شيء من السور بل اية واحدة من القران كررت للفصل بين السور والتبرك وما
تكرارها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف ايات متكررة
كان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا ومجنونا وهذا مذهب متاخري الحنفية
الرابع انها ليست من القران راسا وليست الا بعض اية من سورة النمل وعليه قدماء الحنفية الخامس
انها اية من القران انزلت بعد السور المصدرة بها من غير ان يكون شيء منها جزء من شيء من السور
وهذا القول مما نسبه صاحب النشر الى احمد وداود لنا على الاول وجوه الاول انعقاد الاجماع منا على
انها كك وقد ثبت ان اجماعنا حجة قاطعة الثاني تظافر النصوص عن ائمتنا ع على انها كك منها ما
رواه اصحابنا في الصحيح عن محمد ابن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن السبع المثاني والقران العظيم
هي الفاتحة قال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع قال نعم هي افضلهن وفي الصحيح عن معاوية
ابن عمار قال قلت لابي عبد الله اذا قمت للصلوة اقرا بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة القران قال نعم
قلت فاذا قرات فاتحة القران اقرا بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة قال نعم ونحو ذلك لا يقال الروايات
معارضة بمثلها فان الشيخ قد روى في الصحيح عن محمد ابن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل
يكون اماما فيستفتح الحمد ولا يقرا بسم الله الرحمن الرحيم فقال لا يضره ولا باس وفي الصحيح عن عبيد
الله ابن علي الحلبي ومحمد ابن علي الحلبي عن ابي عبد الله ع انهما سالاه عمن يقرا بسم الله الرحمن الرحيم
يريد ان يقرا فاتحة الكتاب قال نعم ان شاء سرا وان شاء جهرا فقالا ايقراها مع السورة الاخرى قال لا لانا
نقول اما الاولى فمحمولة على امام وجب عليه التقية لكون ذلك مذهب العامة واما الثانية فمحمولة على
النافلة جمعا بين ذلك وبين ما دل على القراءة ومن طريق الجمهور ما روي ان النبي ص قال فاتحة الكتاب
سبع ايات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم وما روي عن ام سلمة ان النبي ص قرا في الصلوة بسم الله
الرحمن الرحيم وعدها اية الحمد لله رب العالمين اثنتين الى اخرها وعن ابي هريرة قال اذا قراتم الحمد فاقرؤا
بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم اية منها ونحو ذلك

وهذا يدفع قول بعض المخالفين الثالث الروايتان عن ابن عباس احدهما ما روي عنه انه لما ترك الناس
قراءة البسملة في اوائل السور قال سرق الشيطان من الناس اية والثانية ما روي عنه ايضا انه قال من
تركها فقد ترك مائة واربع عشرة اية من كتاب الله تعالى فان قيل متن الرواية الثانية مختل لظهور واضح
فان القران وان كان مائة واربع عشرة سورة لكن براءة خالية عن البسملة قلنا قوله ذلك اما مبني
على انه يعتقد انها اية من سورة براءة ايضا او انه اعتبر نزول الفاتحة مرتين مصدرة بالبسملة او انه اراد بالترك
تركها مطلقا ولو في اثناء سورة النمل فان تارك البعض تارك الكل او انه الحق المعدوم بالمتروك على سبيل
التغليب ولا يخفى ما في ذلك من الضعف اما الاول فلانه لو اعتقد ذلك لنقل كما نقل ارائه في امثال ذلك
واما الثاني فظ واما الثالث فلان الكلام انما هو في اوائل السور فالحاق غيرها لا يليق بمثله على انه
لم يترك هناك واما الرابع فلان التغليب يسقط الاستدلال لاحتمال التغليب في اكثر من واحد بان لا
يكون البسملة من القران في بعض السور ايض وقال ذلك تغليبا وفي الاخير نظر اذ لا قائل بالفصل فحيث
كانت من القران في الاكثر كانت في الجميع وقد يوجه كلام ابن عباس رض بان قوله محمول على التوبيخ كانه يقول
ان الله سبحانه وتعالى قد تركها في موضع واحد وانتم تتركونها في اربعة عشر موضعا نامل الرابع اتفاق
السلف من جميع الائمة على اثباتها في المصاحف وبلون خط الايات المكررة من نحو فويل يومئذ للمكذبين
وفباي الاء ربكما تكذبان مع مبالغتهم في تجريد القران عن جميع ما سواه حتى النقط واوجبوا كتبه
بلون اخر مغاير خط المصحف كالتراجم وكون السورة مكية او مدنية ونحو ذلك واذا لم يكن من القران
فكيف يجوز اثباتها فيه مع تلك المبالغة قالوا لو لم يتواتر كونها من القران في اوائل السور فلا يكون
منه لان القران يجب تواتر تفاصيله قلنا نحن نمنع عدم التواتر فانه قد تواتر عندنا انها من القران في
اوائل السور لما ثبت بالنقل عن ائمتنا ع ولانعقاد اجماعنا الذي هو حجة قاطعة على ذلك وايض كون
الشيء من القران في محل لا يشترط فيه تواتر انه منه في ذلك المحل بل يكفي تواتره في محله وظ ان البسملة
قد تواتر نقلها في اوائل السور كتابة في المصاحف وتلاوة على الالسن وان لم يتواتر انها هناك
من القران **قال** مد ظله والسبع متواترة ان كانت جوهرية كملك ومالك واما الادائية كالمد والامالة
فلا **اقول** القراءة السبع قسمان منها ما هي جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك والمراد بما
يختلف خطوط المصحف به والمعنى باختلافه ومنها ما هي ادائية اي من قبيل الهيئة كالمد واللين
والمراد بها خلاف ذلك والثاني لا يجب تواتره فيجوز كونه احادا مع تواتر اللفظة التي يتصف
بها لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما والاول يجب تواتره لانه قران وقد ثبت
اشتراط التواتر فيه فلو كان غير متواتر لكان بعض القران غير متواتر وقد بطل وانكر الزمخشري

ومن ثم تحقق تواتر السبعة والتزم كونها احادية وان المتواتر احدهما لا بعينه والجواب ان حرفي اللفظين ان كانتا احاديتين لم تحمل الاخرى من ان تكون متواترة او القاف كانت متواترة كانت من القران دون الاخرى والا لم يكن شيء منهما قرانا لاشتراط التواتر فيه كما عرفت وقد يجاب بانه يكون احدهما القران دون الاخرى وهو تحكم لاستوائهما ضرورة وفيه ان الخصم لا يخص احدهما بانه متواتر الا وقد ظهر لنا دون الاخر فلا يكون تخصيصه اياه تحكما اذ ليستا مستويين كما لا يخفى لا يقال الهيئة جزء صوري للفظ كما ان الجوهر جزء مادي له فان اشترط في القران التواتر وجب تواتره بكلا الجزئين فيجب تواتر الهيئة ايضا لانا نقول بعد تسليم ان الهيئة جزء صوري للفظ قد انعقد الاجماع على عدم وجوب تواتر تلك الهيئة وايضا لما لم يختلف المعنى بها فلا فايدة مهمة بتواتره بخلاف جوهر اللفظ وقد يقال الظاهر انها في السبعة متواترة لانا اذا علمنا تواتر الالفاظ التي تعلوها على التفصيل لزم تواتر كيفية تاديتهم تلك الالفاظ لان الحركات ونحوها بمنزلة الهيئة للالفاظ ولا يصح تواتر اللفظة من دون هيئتها ما لم يعلم ان الناقل متيقن لجوهر اللفظ دون هيئته بقي شيء وهو ان اصحابنا ره صرحوا بان كلما تواتر من القراءة السبع تجوز القراءة به في الصلوة كذلك وما الاعم قوله تعالى تجري من تحتها الانهار باثبات لفظة من وتجري تحتها الانهار بتركها فالمكلف مخير في الصلوة بين الترك والاثبات لتواتر كل منهما وهذا يعطي صحة صلوة من ترك البسملة لما تواتر من قراءة ابي حمزة وابي عمرو وابن عامر وورش عن نافع في تركها مع انهم قد اطبقوا على بطلان صلوته فجاء التناقض ويجاب عنه بان كلامهم ان كلما تواتر تجوز القراءة به ليس على عمومه بل خارج عنه البسملة فكانهم ارادوا ان ما عدا البسملة من المتواتر تجوز القراءة به في الصلوة فتدبر **قال** مد ظله ولا عمل بالشواذ وقيل هي كاخبار الاحاد **اقول** المشهور ان الشاذة ما وراء القراءة السبعة الواردة عن مشايخها وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وقيل ان الشاذة ما وراء العشرة باضافة القراءة الواردة عن ابي يعقوب الحضرمي وابي معشر الطبري وابي بن خلف الجمحي الى السبعة المتقدمة واما القول بتواتر ما زاد على العشرة كقراءة ابن المرزبان خلف بن احمد وقراءة هبة الله بن احمد الطبري فبعيد ثم ان القراءة الشاذة لا يجوز العمل بها اي تثبت بها حكم لانها ليست بقران لان شرطه التواتر كما عرفت وهو منتف فيها وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الاحاد فيجب العمل بها واجيب بان اخبار الاحاد انما يعمل بها اذا لم يكن خطأ وهذا خطأ النقل قرانا وليس كذا قرانا ثم يقع التفسير **قال** مد ظله ولا بحث للمجتهد عن غير احكامي الايات وهي خمس مائة تقريبا وقد بسطنا الكلام فيها في مشرق الشمسين **اقول** المجتهد من حيث انه مجتهد

انما يحتاج

انما يحتاج الى القران لاستنباط الاحكام منه فهو محتاج الى معرفة الايات الدالة على الاحكام واما غير ذلك فلا يحتاج الى معرفته لعدم تعلق غرضه به والذي يدل على الاحكام من الايات خمس مائة اية تقريبا وهي المعبر عنها بايات الاحكام وقد افردت جماعة منها من الايات ودونت كتابا تيسيرا لمن اراد الوقوف عليها **قال** مد ظله المطلب الثاني في السنة وهي قول النبي ص او فعله او تقريره غير قران ولا عادي **اقول** فرغ من الكتاب وشرع في السنة وهي لغة الطريقة قال الهروي فلا تجزعن من سنة انت سرتها فاول راض سنة من يسيرها وبحسب اصطلاح الاصوليين قول النبي ص او فعله او تقريره غير قران ولا عادي وبعضهم يحذف التقرير اكتفاء عنه بالفعل حيث ان المراد منه اعم من ان يكون فعله حقيقة او حكما وما هو بمنزلته وعلى ذلك جرى البيضاوي في المنهاج فقولنا غير قران ولا عادي ليخرج القران والافعال العادية كطلب الماء والغذاء والقيام والقعود والتقرير عليها قال في الحاشية هكذا عرف السنة بعض الاصوليين من دون اضافة قولنا غير قران ولا عادي واورد عليه انتقاض طرده بالقران واجيب بانه قول الله تعالى والنبي ص قد حكاه وليس قولا له ولا يخفى انتقاض عكسه ح بالحديث القدسي وبما حكاه من كلام الانبياء ع مثلا وبعضهم عرفها بما صدر عن النبي ص من قول او فعل او تقرير ويرد على طرده الاقوال والافعال والتقريرات العادية كطلب الماء والغذاء والقيام والقعود والتقدير عليها وامثالها فينبغي ان يقال غير قران ولا عادي كما قلنا انتهى **اقول** ما ذكره بعضهم في الجواب عن انتقاض طرد التعريف بالقران بان المراد قول النبي ص والقران ليس قولا له بل حكاية قوله تعالى لا يخفى ورود النقض المذكور عليه وتفصيله انه ان اراد بقول النبي ص ما جرى على لسانه فظاهر منه انتقض طرده بالقران وان اراد به ما قاله من نفسه من دون استناد الى وحي من الله تعالى خرج السنة القولية الفاوحى من الله تعالى وان اراد به ما كساه النبي ص قولا وان كان اصل مضمونه منه لا خرج الحديث القدسي وما حكاه عن بعض الانبياء ع فان تحت الحديث القدسي على هذا داخلا في الحد لان قوله ص قال الله تعالى جزء منه فانه قوله ص قال الله تعالى الصوم لي وانا اجزي عليه وكذا ما حكاه عن بعض الانبياء قلت هذا القدر من الاكتساء لا يكفي والا لدخل القران ايضا حيث يقول قال الله تعالى كذا وليس كذلك فيكون المراد الكل المجموع والحديث القدسي ليس من هذا القبيل فيخرج كما لا يخفى هذا والقول الانسب بن هيهنا ان يعرف السنة بانها قول المعصوم او فعله او تقريره حيث ان اقوال الائمة ع بل افعالهم وتقريراتهم سنة عندنا **قال** مد ظله وما يحكي احدها حديث نبوي **اقول** اراد بيان الفرق بين السنة والحديث النبوي فالسنة قد عرفتها واما الحديث النبوي فهو القول الحاكي لقوله ص او فعله او تقريره ومنه يعلم

عموم السنة بالنظر الى الحديث فان السنة تطلق على نفس الفعل والتقرير ايضا دون الحديث فانه مختص بالقول فان قلت قول الاستاد المعظم هنا وما يحكي الخ يدل بظاهره على ان نفس قوله ص ليس بحديث لعدم كونه حاكيا قلت نعم يدل على ذلك وهو كلام ظاهري واما تحقيق الحق فسنذكره بعد هذا فوقف ثم ان الحديث النبوي ص منه ما هو حديث قدسي وهو ما كان منزلا بلفظه ومنه غيره وهو ما ليس كذلك والفرق بين الحديث القدسي والقران ان القران منزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي فانه ليس كذلك هذا كله في الحديث النبوي ص واما الحديث مطلقا اي نبويا وغيره بحيث يشمل الحديث الواقع عن الائمة ايضا فان يقال هو كلام يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره وهو منقوض طردا وعكسا اما الاول فلدخول اكثر عبارات الفقهاء فيه بناء على ان المعرف بهذا الحد هو الحديث التعريف يجوز نقل الحديث بالمعنى لمن هو عارف بمواقع الكلام وفنون العربية ودقايق الالفاظ كما هو مذهب اكثر اصحابنا فالحديث المنقول بالمعنى داخل في افراد المحدود عنده فيكون المراد بحكاية القول في التعريف ما يعم معناه ايضا وعبارات الفقهاء من المنقول معنى لاشتمالها على معنى قول المعصوم فتكون داخلة في الحد فترد على طرده واما من منع نقل الحديث بالمعنى ولم يجوز ذلك فلا يرد تلك العبارات عليه لانه يريد بحكاية قول المعصوم حكاية القول بلفظه والعبارات ليست كذلك والجواب عما يرد على اهل المذهب الاول باخذ قيد الحيثية في التعريف ليرجع الى ان الحديث هو الكلام الحاكي لقول المعصوم او فعله او تقريره من حيث كونه حاكيا لذلك وعبارات الفقهاء من حيث كونها حاكية لقول المعصوم داخلة فيه ومن افراده ومن حيث انها مؤدى اجتهادهم خارجة عن الحد ولا قصور في ذلك واما نقض العكس فلانه يخرج عنه الكلام المسموع من المعصوم الذي لم ينقل عن معصوم اخر بل تكلم به ابتداء فانه ليس حكاية قول معصوم وانما هو نفس قوله والحكم عنه بالتزام خروجه عن الحديث والحكم بانه ليس بحديث فلا يضر خروجه لا يخفى ما فيه الا ان يقال انه لا يكون المسموع من المعصوم حديثا الا اذا كان حاكيا عن معصوم اخر مثله فالاولى في التعريف انه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره وهذا التعريف جامع لا يخرج عنه من افراد المحدود شيء واما مانعيته فتثبت بعد اعتبار الحيثية فيه لاخراج عبارات الفقهاء كما عرفت ثم ان التقرير الذي هو قسم من السنة عبارة عن سكوت النبي ص او احد الائمة ع عن فعل وقع بحضورهم او في عصرهم مع علمهم به ولم ينكروه فانهم صلوات الله عليهم لا يقرون على المنكر لكن يشترط فيه ان يكونوا قادرين على انكاره مثله ولم ينكروه وكان للانكار فايدة فلو كان لتقية لا يدل على شيء او كان كتقرير الكافر على مضيه الى كنيسته فانه لا يوجب الجواز اجماعا هذا والاستاد المعظم لم يتعرض لتعارض الفعلين

والبيان جهة

والبيان جهة فعله من الوجوب او الندب والاباحة ولا التأسي وعدمه ولا البيان حال التقرير والبحث عنه كما هو مسطور في اكثر كتب الاصول اكتفاء بعظم السنة اعني القول لما ثبتها بالنسبة الى القول **قال** مد ظله ومالا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا عندنا **اقول** قد اختلف في وجوب الانتهاء الى المعصوم في الحديث فاصحابنا اجمع على ان ما لا ينتهي الى المعصوم من النبي او احد الائمة ص ع م لا يكون حديثا واما مخالفونا العامة فقد حكموا بوجوب الانتهاء الى النبي ص او احد الصحابة او احد التابعين **قال** مد ظله فصل الخبر يطلق تارة على ما يرادف الحديث واخرى على ما يقابل الانشاء ويرسم ح بكلام بنسبة خارج كما مر **اقول** الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث وقد عرفت رسمها بقا وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد اختلف في تحديده فذهب جماعة الى انه لا يمكن تحديده واختلفوا في وجه عدم الامكان فقيل لعسر ذلك وقيل لانه بديهي غني عن التعريف وهذا مذهب السكاكي والفخري واتباعهما قالوا كل احد يعرف ضرورة انه موجود وهو خبر خاص والعام جزؤه فهو اولى بالبداهة وايضا الفرق بين الخبر وغيره ضروري لكل احد وهو ضعيف اما الاول فانما يتم لهم هذا لو ثبت ان العام ذاتي وان الخاص معلوم بالكنه وكلاهما محل المنع وايضا الحصول لا يستلزم التصور فان الحاصل لكل احد نسبة الوجود اليه لا تصورها على سبيل الثبوت والنفي والمشهور وهو الحق صحة تحديده وقد اختلفوا في حده والصحيح ما ذكره المص من انه كلام يكون لنسبته خارج في احد الازمنة الثلثة والمراد بالنسبة هي النسبة التامة وبالخارج ما خرج عن مدلول اللفظ ليدخل نحو علمت وبيانه في التعريف ان يقول الخبر لفظ ومعنى ثابت في النفس يدل عليه اللفظ ولذلك المعنى متعلق خارج عنه يشعر ذلك اللفظ بوقوعه ومعنى كون النسبة لها خارج انها ثابتة في الواقع بين الطرفين وان لم يلتفت الذهن الى ثبوتها بينهما فان نسبة القيام الى زيد بالايجاب او السلب ثابتة في الواقع وان لم يلتفت الذهن اليها ولم يوقعها بين الطرفين وهي متعلق النسبة في قولك زيد قائم او زيد ليس بقائم بخلاف قولك اضرب فان نسبة الضرب الى المخاطب انما تثبت بالتفات الذهن اليها وايقاعها كما لا يخفى ثم ان الخبر يشعر بوقوع متعلقه في الخارج اشعارا ظاهرا فان كلام القائل زيد قائم يشعر بوقوع القيام من زيد في الخارج واحتمال عدم وقوعه امر يجوزه العقل لا انه يفهم منه ايضا وهذا معنى قولهم جميع الاخبار من حيث اللفظ تدل على الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي اي امر لا يمتنع عند العقل تجويزه قال في الحاشية لما صدق هذا التعريف على الخبر الكاذب فرع عليه بعض الفقهاء ما لو قال لزوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي على كظهر امي فاخبرته احداهن بذلك كاذبة فانه يقع الظهار بحصول الشرط وذكر ان هذا انما يستقيم اذا كان غرضه مطلق الاخبار لا الاخبار الصادق كما هو الظاهر

وفي العامة على ذلك ما لو قال لاحديهن ان لم تخبريني بعدد هذه الرمانة فانت طالق فطريق التخلص ان تخبره بما
لا يمكن فيها ما عداه الى الكثرة وفيه ان هذا انما يستقيم اذا لم يكن غرضه تشخيص ما فيها بل ذكره لا غيره انتهى اقول
صدق التعريف على الخبر الكاذب ظ لانه تعريف لماهية الخبر الشاملة له وللصادق فالاعتراض الاول على الفرع
ظاهر واما الثاني فقد قيل عليه ايضا ان طريق التخلص يحصل باخبارها مطلقا باي شيء اتفق لان غايته ان
يكون كذبا والخبر يصدق مع الكذب علم ان لبعض العامة تفصيلا في ذلك قال ان قرن الخبر بالباء كما لو قال
ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر فالمراد به الصدق فلا يعتق الا اذا كان الاخبار صادقا لان الباء للالصاق
فيقتضي وجود المخبر به حتى يلصق به الخبر وان لم تقرن بالباء كما لو قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فعبدي حر
فالمراد به اصل الاخبار فلو اخبره صادقا او كاذبا عتق العبد ثم ان بين الخبر بالمعنى الاول وبينه بهذا المعنى
عموما من وجه لدخول قوله صلوا كما رايتموني اصلي في الاول دون الثاني ودخول نحو زيد انسان في الثاني
دون الاول **قال** مد ظله وصدقه وكذبه مطابقته للواقع وعدمها لا اعتقاد المخبر وعدمها كالنظام
ولا لها او عدمها كالجاحظ **اقول** اختلفوا في ان صدق الخبر وكذبه بماذا يكونان والمشهور وعليه الجمهور
ان صدقه عبارة عن مطابقة حكمه للواقع وكذبه عبارة عن عدم المطابقة للواقع وبيانه ان النسبة
بين الشيئين بالاثبات او النفي المدلول عليها بالكلام مع قطع النظر عما في الذهن لا بد وان يكون ثابتة
في الواقع بطريق الثبوت او الانتفاء فمطابقة هذه النسبة الذهنية لها في كونها ثبوتية هو صدق الكلام
المشتمل على تلك النسبة وكذبه عدم مطابقة نسبته لتلك الخارجية وذهب النظام الى ان صدق الخبر
عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وكذبه عدم مطابقته لاعتقاده سواء وافق الواقع اولا وسواء
كان الاعتقاد خطأ اولا فعنده ان قول القائل السماء فوقنا غير معتقد لذلك كذب وقوله السماء تحتنا
معتقدا له صدق قال ولهذا اذا اخبر انسان بخبر ثم ظهر خلاف الواقع فانه يتبرأ عن الكذب ويقول اني اخبرت
من اعتقاد ويقبلون منه ذلك فذلك الخبر ليس كذبا لما قلنا فتعين الصدق اذ لا واسطة على مذهبه
فثبت ان الصدق مطابقة الاعتقاد وهو مدفوع بان المخبر انما تبرأ عن الكذب العمد لا مطلقا وذهب الجاحظ
الى ان الصدق هو مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد المخبر المطابقة والكذب هو عدم مطابقة الخبر
للواقع مع اعتقاد ذلك واما مطابقته للواقع مع عدم الاعتقاد او مع اعتقاد العدم وعدم مطابقته
للواقع مع عدم الاعتقاد او مع اعتقاد المطابقة وسايط بين الصدق والكذب ومن ههنا اقسام الخبر ستة فمعنى
قوله ولا لها او عدمها ان الصدق ليس المطابقة الواقع واعتقاد المطابقة والكذب ليس بعدم المطابقة
واعتقاد العدم قال في الحاشية عند قوله وعدمها اي عدم مطابقته للواقع واعتقاد المخبر معا ولا يخفى

ان مفاد

ان مفاد هذه العبارة بحسب العرف ان للمخبر اعتقادا ولكن لا يطابقه الخبر كما يقول زيد ليس حسن الغلام
فان مفاد هذا الكلام ان له غلاما ولكنه غير حسن وملخص كلام الجاحظ ان الكلام الخبري ستة اقسام
لانه اما مطابق للواقع اولا واما مع اعتقاد مطابقته له او اعتقاد عدمها او بدون اعتقاد فواحد منها صادق
وهو مطابق الواقع مع اعتقاد مطابقته له وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد عدمها او بدون
اعتقاد وعدم مطابقة الواقع اما مع اعتقاد المطابقة او بدون اعتقاد ولا يخفى ان قولنا او بدون
الاعتقاد ليشمل صورتين ما لا يكون عن قصد وشعور ككلام المجنون وما معه قصد وشعور ككلام
الشاك فيصير اقسام الخبر عنده بالنظر الى هاتين الصورتين ثمانية والوسايط ست والثابت بدليله
الاتي ثلث وجعلنا الاقسام ستة فالثنتان وكلام العضدي يعطي ان كلام الاية انما دل على واسطة من
الاربع وهي الكلام لا عن قصد فلا يثبت بها سواها وكلامه هذا بعيد عن الصواب انتهى اقول المناقشة
في قوله وعدمها بعد التفسير المذكور بان حصول اصل الاعتقاد الغير المطابق للخبر غير كاف في الكذب بل
لا بد فيه من اعتقاد عدم المطابقة وايضا قولنا زيد ليس حسن الغلام انما يكون مفاده ان له غلاما ولكن ليس بحسن
لو كانت القضية موجبة معدولة المحمول اما لو كانت سالبة بسيطة فلا والاظهر مدفوع بانا لم ندع ان مفادها
ذلك على كل حال بل ان ذلك مفادها بحسب العرف وهو حق فان العرف انما استعملها في ذلك المعنى كما لا يخفى و
الاول فبان المراد ظ والمناقشة في مثله لا تحسن وقوله مد ظله ولا يخفى ان قولنا او بدون الاعتقاد يشمل صورتين
ظ فان الخبر اذا كان مطابقا للواقع ولم يكن هناك اعتقاد المطابقة فاما ان يكون ذلك لكون المخبر ممن ليس له
شعور وقصد في الاخبار او لكونه ذا شعور وقصد لكن كان شاكا غير معتقد وقس عليه ما اذا كان
غير مطابق للواقع ولم يكن هناك اعتقاد فالوسايط ستة واقسام الخبر ثمانية وكون الوسايط اربعا
كما هو المشهور مبني على انهم يحملون ما لا يكون فيه اعتقاد على ما صدر عمن له قصد من دون اعتقاد لا
على من لا قصد له كالمجنون وهو ليس بجيد لشموله لهما وسنبين لك بعد هذا كون الثابت بدليله ثلث
صور على تقدير كون الوسايط ستا واثنتان على تقدير كونها اربعا وننقل هناك كلام العضدي الدال
على ان الثابت بالاية واسطة واحدة ان شاء الله تع فانتظر **قال** مد ظله وتكذيب المنافقين في زعمهم
او في الشهادة او في تسميتها او استمرارها او في لازم الفائدة او في حلفهم على عدم النهي عن الانفاق
والمعنى هم قوم كاذبون فلا تعتبر بصدقهم في هذا الخبر فقد يصدق الكذوب **اقول** استدل النظام على
ان الصدق والكذب هو مطابقة الاعتقاد وعدمها بقوله تع اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك
لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تع كذب المنافقين

في قولهم انك لرسول الله لما لم يكن مطابقا لاعتقادهم لانهم لا يعتقدونه مع انه مطابق للواقع فلو كان العبرة
مطابقة الخبر الواقع وعدمها لما صح تكذيبهم واجاب الاستاد المكرم مد ظله عن ذلك بسبعة اجوبة الاول
ان التكذيب ليس راجعا الى هذا الخبر مطلقا بل راجعا اليه باعتبار زعمهم الفاسد يعني انهم يزعمون
ان هذا الخبر على خلاف الواقع فيكون كذبا في زعمهم فيكون المعنى ان الله يشهد انهم كاذبون في هذا الخبر
بحسب زعمهم فاعرف ولا يلتبس عليك ان ذلك اعتراف بكون الكذب عدم مطابقة الاعتقاد لانا لا نقول
ان زعمهم خلاف الخبر موجب لكذبه بل نقول ان كذب هذا الخبر بمعنى عدم مطابقة الواقع انما هو في
زعمهم وهذا معنى قوله وتكذيب المنافقين في زعمهم الثاني ان التكذيب ليس راجعا الى هذا القول
اصلا بل الى الشهادة اعني قولهم نشهد باعتبار تضمنه خبرا لان الشهادة تتضمن التصديق بالقلب
فهي اخبار عن ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والاسمية ان
ذلك غير مطابق للواقع لكونهم المنافقين الذين لا يعتقدون ذلك وهذا معنى قوله او في الشهادة
الثالث ان التكذيب راجع الى تسميتهم هذا الاخبار شهادة فان الاخبار اذا خلا عن مواطاة القلب
لم يكن شهادة حقيقة لاستلزامها الاعتقاد بالمشهود به وليس هذا اعتقاد به وهو معنى قوله او تسميتها
فان قلت ليس تسمية هذا الاخبار بالشهادة كذبا ليصح التكذيب فيه فان اطلاق اللفظ على غير معناه
حقيقة غلط في الاطلاق لا كذب لان الكذب لا يكون الا في الخبر قلت تسمية هذا الاخبار شهادة
يتضمن الاخبار بكونه مسمى الشهادة ويدل عرفا على كونه صادرا عن علم ومواطاة قلت والتكذيب
راجع الى هذا الخبر الضمني لا الى نفس التسمية والفرق بينه وبين ما قبله ان الخبر المتضمن هناك ان شهادتنا
هذه مع المواطاة وههنا ان اخبارنا هذا شهادة مع المواطاة الرابع ان التكذيب يرجع الى استمرار
الشهادة فان قولهم نشهد انك لرسول الله يدل على ان شهادتنا مستمرة في جميع الاوقات
والاحوال وليس ذلك مطابقا للواقع وهذا معنى قوله او استمرارها الخامس ان التكذيب ليس لنفس الخبر
بل للازم فائدته فان من هو بصدد الاخبار قد يكون قصده بالاخبار افادة الحكم للمخاطب كقولك
لمن كان خالي الذهن عن قيام زيد زيد قائم وهذا يسمى فائدة الخبر وقد يكون قصده افادة انه عالم
به كقولك حفظت التورية لمن قد حفظها وهذا يسمى لازم فائدة الخبر ثم ان اخبار المنافقين بقولهم
انك لرسول الله ظ انه ليس المقصود منه افادة نفس الحكم لانها انما يكون لمن هو خال عن اعتقاد ذلك
وهو منتف ههنا فيكون المقصود بيان انهم عالمون بهذا الخبر ولما كان ذلك غير مطابق للواقع
لعدم اعتقادهم ذلك كذبهم الله تع فيما ادعوه من العلم بكونه رسول الله وهذا معنى قولهم

او لازم الفائدة

او لازم الفائدة السادس ان التكذيب راجع الى حلف المنافقين على عدم النهي عن الانفاق فان المنافقين
كعبد الله بن ابي سلول واتباعه اتفقوا على ان لا ينفقوا على من عند رسول الله ص حتى يتفرقوا عنه وينفضوا من
حوله فلما بلغ الخبر الى رسول الله ص ارسل الى عبد الله واصحابه وذكر لهم ما قالوا فحلفوا انهم لم يقولوا ذلك
وانصرفوا فبعد هذه نزل قوله تع اذا جاءك المنافقون الاية وكذبهم تع فيكون التكذيب راجعا الى حلفهم على
عدم قولهم لا تنفقوا الاية يعني انهم كاذبون في يمينهم وحلفهم بانا لم نشر عن الانفاق وهذا معنى قوله او في
حلفهم على عدم النهي عن الانفاق السابع ان التكذيب ههنا ليس راجعا الى هذا الخبر الخاص اعني قولهم
انك لرسول الله بل المراد انهم كاذبون في اخبارهم مطلقا وان صدقوا في هذا الخبر فان الصدق فيه لا يخرجهم
عن زمرة الكاذبين فلا يغرنك صدق خبرهم هذا فان الكذوب قد يخالف عادته ويصدق وهو المراد من
قوله والمعنى الى اخره فهذه اجوبة سبعة عن استدلال النظام لم يتفق جمعها في كتاب **قال** مد ظله وترديد
الكفار خبره ص انما هو بين الافتراء وعدمه فلم تثبت الواسطة **اقول** استدل الجاحظ على ثبوت الواسطة بين
الصدق والكذب في الخبر بقوله تع افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي بالحشر والنشر
في الكذب وفي الاخبار حالة الجنة على سبيل منع الخلو والاخبار حالة الجنة ليس صدقا لانهم يعتقدون
عدم صدقه فلا يريدون بها الصدق ولا الكذب لكونه قسيما له مع انهم اهل اللسان عارفون باللغة فيجب
ان يكون من الخبر ما ليس شيئا منهما ليحمل هذا الخبر عليه فيثبت الواسطة لكن الواسطة الثابتة بهذه الاية هل
هي واحدة او اكثر قال في الحاشية قد عرفت ان الوسايط تصير عنده ستة وظني انه قصد الاستدلال بهذه
الاية على ثبوت ثلث وسايط كما مر في الحاشية الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع
ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف
الصدق وتبقى الواسطة الرابعة والخامسة بلا دليل وهما مطابقة الواقع مع عدم الاعتقاد اما
للجنون او للشك اذ معلوم انهم لا يريدون شيئا منهما انتهى اقول كون الوسائط ستا قد عرفته
لان الصور المتصورة على مذهبه ثمان اثنتان صدق وكذب والباقي وسايط بينهما والعضدي
اثبت بهذه الاية واسطة واحدة وهي الخبر لا عن قصد واعتقاد قال في شرحه على تقدير كونه كلام
مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذلك الا
لان المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد انتهى وهو صريح في ان الثابت بها واسطة واحدة وهي الاخبار لا
عن قصد واعتقاد والحق ان الثابت بها ثلث وسايط كما ذكره الاستاد المكرم وذلك لان كون اخبار
اخبار مجنون يحتمل ان يكون لكونه لا قصد له او لشك في المطابقة للواقع او لاعتقاد المطابقة فانهم

يزعمون انه من امر هذا الامر مجنون فيكون قولهم ام به جنة شاملا لهذه الثلث وليست حصرا قاو الا لكن بافكون
الوسايط الثابتة بالاية ثلثا فان قلت المجنون لا يكون له قصد فلا تكون شاملة الا لما لا قصد له كما قالوا المحقق
قلت هم يزعمون فاسدا ان هذه الاخبار غير ثابتة في الواقع فمن له عقل يعتقد فيها عدم المطابقة للواقع
فلو اخبر بها مع هذا الاعتقاد كان كاذبا واما من لم يعتقد ذلك فهو خارج عن طور العقل مجنون فقد ارادوا
بالمجنون هذا المعنى وهو شامل للصور الثلث فان من لا يعتقد عدم المطابقة قد يكون لكونه لا قصد له او لكونه
شاكا في المطابقة او لكونه يعتقد المطابقة فالمراد من قوله مدظله ان الشك في الصدق لا يكون الحاق الشك في المطابقة
لا يكون الا عن جنون فكيف مع اعتقادها ونبهت على شيء اخر في الحاشية وهو ان الباقي من الوسايط الست
الذي لم يثبت بالدليل ثلث مع ان الاستاد المحقق قد حكم بقاء اثنين فان مطابقة الواقع قد يكون مع اعتقاد
العدم ولم يذكر الاستاد المحقق هذه الصورة وكانه لظهورها لم يتعرض لها ولا نعلم انها ليست مرادة لهم كما خفي
والجواب ان ترديد الكفار انما وقع بين الافتراء وعدمه فان قولهم ام به جنة بمنزلة قولهم او لم يفتر وح نقول الافتراء
هو الكذب عن عمد فمعنى الكلام ان امر خبره دائر بين الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد فيكون مجنونا وهو لا
يدل على ثبوت واسطة اصلا بل انما يدل ان كلامه منحصر في قسمي الكذب اعني الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد
والثاني ليس قسيما للكذب المطلق بل قسم منه سلمنا ان الافتراء هو الكذب مطلقا لكن معنى الكلام اقصد
في هذا الكلام الخبر المطابق للواقع فيكون كذبا او لم يقصد فلا يكون خبرا لان الخبر ما صدر عن قصد وشعور
والمجنون لا قصد له فصار كالساهي والنائم انما صدر عنه صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وح يكون امر كلامه
دائرا بين الكذب وما ليس بخبر وما ليس بخبر فانه فحوى ما قالوا وهذا الجواب انما يتم على تقدير اعتبار القصد
في الخبر وهو خلاف المشهور فانهم لا يشترطونه ويعدون ما وقع من الساهي والنائم اخبارا لانه
لفظ وضع للخبرية فلا يتوقف على القصد واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل
خبر اما مطابق للخبر عنه او لا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان
وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبت
الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة هذا
ويتفرع على الخلاف في تفسير الصدق والكذب ما لو قال المدعى بعد اقامة بينة على المدعى عليه كذب شهودي
فان قلنا ان الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع كما هو المشهور او عدم المطابقة مع اعتقاد ذلك كما هو مذهب
الجاحظ سقطت دعواه لاعترافه بعدم ثبوت حق في الواقع واما اذا قلنا ان الكذب عدم مطابقة
الاعتقاد كما هو مذهب النظام لا يسقط لظهور انه اراد انهم اخبروا من غير علم واعتقاد وذلك لا ينافي

بثبوت الحق

ثبوت الحق في الواقع فله ان يقيم بينة اخرى على ثبوته ولو قال لم تصدق شهودي فعلى القول بان
الصدق المطابقة للواقع سقطت دعواه لاعترافه بعدم ثبوت حق في الواقع واما على القول بان الصدق
مطابقة الاعتقاد او مطابقة الواقع مع اعتقاد ذلك لم يسقط اما على الاول فلان المراد انهم لم يخبروا عن
اعتقاد واما على الثاني فلان المراد انهم لم يعتقدوا وهذا لا ينافي ثبوت اصل الحق ولو قال المدعى عليه صدق
شهودك فعلى المختار والقول الجاحظ يكون اقرارا بالحق وعلى مذهب النظام لا ولو قال لم يكذبوا فعلى
اقرار وعلى المذهبين الاخيرين ليس باقرار وربما يوجد هذه الفروع في بعض حواشي الكتاب قال
المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وشبهة السمنية واهية اقول الخبر ثلثة اقسام
الاول ما هو معلوم الصدق اما بالضرورة او النظر والاول اما ان يكون ضروريا بنفسه كالمتواتر او
بغيره كالواحد نصف الاثنين المعلوم ضرورة بسبب موافقته لضروري المعلوم والثاني مثل خبر الله وخبر
رسوله ص والائمة ع وخبر كل الامة والخبر الموافق للنظر الصحيح الثاني ما هو معلوم الكذب وهو الخبر المخالف
لما علم صدقه والثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه لكن قد يظن صدقه كخبر العدل الواحد وقد يظن كذبه
كخبر الكذوب وقد لا يظن شيء منه كالخبر مجهول الحال والاستاد المحقق قدم البحث عن الخبر المتواتر لانه قوى
مما عداه فالتواتر في اللغة تعاقب الاشياء واحدا بعد واحد بمهلة وفترة وتتابعها وفي الاصطلاح
خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه فقولنا يفيد بنفسه احتراز عما افاد القطع بسبب العلم بالمخبر عنه
ضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او نظرا كالعالم حادث ونحوه او بالقراين الزايدة على لوازم الخبر كالخبر المحفوف
بالقراين على ما سيجيء ثم ان العقلاء اتفقوا على ان المتواتر يفيد العلم سواء كان خبرا عما هو موجود في
زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او عما هو ماض كالاخبار عن وجود الملوك المتقدمة وخالف في ذلك
السمنية والبراهمة وهما طائفتان من الهند الاولى عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية يزعمون انهم من
الحكماء وكلاهما منكر للنبوة فبعضهم ينكر افادة الخبر المتواتر العلم مطلقا ويحكم بانه يفيد الظن كخبر الواحد
ومنهم من ينكر افادته فيما لو كان خبرا عن الماضي ويفيد في الموجود لنا انا نجزم بوجود البلاد النائية
والامم الخالية جزما ضروريا مساويا بالجزم بالمشاهدات والمنكر لذلك مكابر وقد اوردوا على
ذلك شبها منها انهم قالوا نمنع حصول التواتر عادة لانه كاجتماع الخلق على طعام معين وهو مستحيل
عادة ومنها انه لو حصل منه العلم للزم اجتماع النقيضين عند تواتر نقيضه ايضا ومنها انه لو افاد
العلم لحصل العلم بما نقل اليهود تواترا عن موسى ع وعن عيسى ع من الامور المكذبة لنبينا ص ومنها
ان الكذب جائز على كل واحد فيجوز على المجموع لانه عبارة عن الاحاد ومنها انا نفرق بين ما ثبت

بالتواتر كوجود اقليدس وبين غيره كالواحد نصف الاثنين ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق وليس
محققا هنا والجواب اما عموما فلان ذلك تشكيك في مقابلة الضرورة كشبه السوفسطائية فلا
يصغى اليه واما خصوصا فعن الاول انه لا داعي الى اكل طعام واحد بخلاف المتواتر فان لنقله داعيا
فافترقا وعن الثاني ان التواتر ثانيا نقيض ما تواتر اولا محال وهو فرض امر محال والمحال قد يستلزم محالا
اخر وعن الثالث بانتفاء التواتر هناك لعدم تحقق شروطه بل مرجعه الى الاحاد وعن الرابع بان حكم المجموع
مخالف لحكم كل واحد وبالعكس فان العشرة تحمل هذا الحجر دون كل واحد والواحد يشبعه هذا الرغيف دون
العشرة فاختلف حكمهما وعن الخامس بان الفرق بينهما بسبب انهما نوعان من الضروري فاحدهما غير الاخر
ليس ذلك بسبب ان الحاصل بالتواتر يحتمل النقيض بل لان استيناس العقل باحدهما اكثر فيقول الذهن له
اسرع والضروريات قد تتفاوت في مثل ذلك وعن السادس بان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المخالفة
العناد ومكابرة فان السوفسطائية منكرة لاكثر الضروريات واعلم ان للاصوليين بعد الاتفاق على افادة
المتواتر العلم خلافا في ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري او نظري والمشهور انه ضروري ويدل عليه انه لو كان
نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر والاستدلال كالعوام والصبيان ومن ليس من اهل النظر وايضا يلزم ان
لا يعلم من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد نفسنا
طالبين لوجود مكة وايضا لو كان نظريا لاختلف العقلاء في العلم عنه والتالي باطل لاتفاق جميع العقلاء الذين
تواترت اخبار البلدان مثلا على القطع بها كاتفاقهم على القطع بما يشاهدونه وقال جماعة انه نظري واليه
ذهب ابو الحسين والكعبي وامام الحرمين واستدلوا عليه بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط مقدمات
والتالي باطل اما الاولى فظاهر واما الثانية فلانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس لئلا يشتبه
على المخبرين وعلى العلم بامتناع تواطئ المخبرين على الكذب وعلى انه لا داعي لهم الى الكذب وعلى ان ما ثبت
شانه يكون صدقا والجواب منع توقفه على ذلك فان العلم بالصدق يحصل عادة من غير ترتيب مقدمات
بل حصول ما ذكرتم من المقدمات ما يعلم بعد حصول العلم بذلك وجود صورة الترتيب لا يستلزم
الاحتياج اليه على انه لو كان مثل ذلك كافيا في النظر به للزم في كل ضروري ان يكون كذلك فان في
قولنا الكل اعظم من الجزء يقال لان الكل مشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ونحوه واما
الاستدلال على النظرية بانه لو كان ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة والتالي باطل والا لما اختلف فيه
فمدفوع بانه لا يلزم من كون العلم ضروريا كون العلم بكيفيته كذلك وقد توقف السيد المرتضى في ذلك
قال في الذريعة نصرته وهو الاقوى في نفسي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري او

مكتب

مكتسب وتجويز كونه كل واحد من الوجهين انتهى وقسم في موضع اخر ذلك الى قسمين فقال ان اخبار البلدان
والوقايع والملوك وهجرة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله
ويجوز ان يكون مكتسبا من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير من احكام الشرع
والنص الحاصل على الائمة ع فيقطع على انه مستدل عليه قال الشيخ في العدة وهذا المذهب عندي اوضح من
المذهبين جميعا والحق ان النزاع في ذلك كاللفظي ولتحقيق الحال موضع يليق به قال وشرطه بلوغ رواته في
كل طبقة حدا يؤمن معه تواطؤهم الخ اقول يشترط في حصول العلم من الخبر المتواتر امور بعضها في المخبرين
وبعضها في السامعين فالاول امران الاول بلوغ رواته الحد يمتنع معه التواطي على الكذب عادة لاجل
احوالهم من كثرتهم وغيرها كان يكونوا ببلاد شتى ولم يجتمعوا قبل تادية الخبر ولا غرض لهم يدعوهم الى الاخبار
بذلك مع كونهم جماعة لا يقدر مع العادة تواطؤهم على الكذب اتفاقا من دون غرض حاصل مع كل واحد منهم
في تعمد الكذب ومع تعدد طبقات المخبرين يشترط تحقق هذا الحد في الطرفين والواسطة ايضا فلو نقل
الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم يكن الشرط حاصلا في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لان خبر
اهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا بد من حصول الشرط فيه وبهذا يندفع ما يدعيه اليهود والنصارى
من التواتر فيما نقلوه عن موسى ع وعيسى ع بلوغ الخبر الحد المذكور الثاني استناد المخبرين في الاخبار الى
العلم فلا يتحقق التواتر فيما لا يكون مستنده الحس كالاخبار بان العالم حادث لقضاء العادة بعدم حصول العلم
بمثل ذلك والمراد بالاستناد الى الحس في غير الطبقة الاولى عند تعدد الطبقات الاخبار عن اخبار
جماعة سندهم الاحساس لا مطلقا وهكذا وهل العدد المفيد للتواتر منحصر في حد المشهور العدم
اذ لا عدد يفرض الا ويمكن عند العقل صدور الكذب عنه وان الناقص عنه بواحد او اثنين لا يمتنع
في جواز الاقدام على الكذب بل الضابط فيه حصول العلم من غير تقييد بعدد مخصوص وذلك
بان يعتبر السامع حال نفسه فان افاده الخبر علما بالمخبر عنه علم انه متواتر والا فلا ويختلف ذلك
باختلاف قراين الاحوال والتعريف واحوال المخبرين والاطلاع عليها وادراك السامعين ونحو ذلك
وذهب بعضهم الى الحصر في اقل ما يحصل به التواتر من العدد واضطربوا في ذلك كثيرا فمنهم من يشترط في
العدد بلوغه خمسة وحكى الحاجبي عن القاضي الجزم بعدم حصول العلم بخبر الاربعة والا لحصل بقول
شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وتردد في الخمسة وقد يقال عليه بالفرق بين الخبر والشهادة فيجوز
حصول العلم بخبرهم دون شهادتهم ومنهم من اعتبر في العدد بلوغه اثني عشر عدد النقباء قالوا
لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم والا لما نصبهم لتعرف احوال بني اسرائيل وقيل لا بد من العشرين

الصابرين وقيل لا بد من الاربعين لان الشارع لم يعتبر جماعة في حكم الاربعين في الجمعة والاربعة في شهادة الزنا لكن
الاربعة ليست بتواتر اتفاقا فتعين الاربعون وقيل يعتبر بلوغه سبعين لاختيار موسى ذلك العدد في تادية
الخبر الى قومه ليحصل لهم العلم به وقال امام الحرمين يعتبر بلوغه عدد بيعة اهل الرضوان وقدره بالف وسبعمائة
الى غير ذلك من الاقوال التي كلها مجازفة من غير دليل يدل عليها كما يظهر لمن نظر كلامهم وعلى القول باعتبار العدد
فهل هو معتبر في جواز حصول العلم به حتى لو نقص عنه بواحد لم يحصل العلم ام في وجوبه بمعنى انه متى بلغ العدد
المذكور حصل العلم قطعا ولم يجز خلافه ومتى نقص عن ذلك لم يقطع عن ذلك بحصوله بل يجوز ان يحصل وان لا
يحصل قد اختلف النقل في ذلك عن معتبري العدد والاظهر الثاني قال مد ظله وقول المخالفين باشتراطنا
دخول المعصوم افتراء نعم شرط المرتضى عدم سبق شبهة تؤدي الى اعتقاد نفيه ليدفع كلام الكفار الخ
اقول زعم مخالفونا العامة انا معاشر الامامية نشترط في حصول التواتر دخول المعصوم كما نقله الحاجبي
والامدي وغيرهما من علمائهم وهو افتراء علينا فانا لا نشترط ذلك نعم شرط السيد المرتضى في حصول
العلم من التواتر بالنسبة الى السامع ان لا يسبق منه اعتقاد خلاف الخبر به لشبهة او تقليد فان حصول
العلم عقيب التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد
اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك وهذا الشرط جيد وقد تابعه عليه اصحابنا وحكاه عنه جماعة
من الجمهور ساكتين عليه وح يندفع كلام اليهود على الاخبار المتواترة من المسلمين بظهور معجزات نبينا
محمد ص سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده ونحو ذلك فانه لا يحصل لهم
العلم بشبهة حصلت لهم من دينهم اوجبت اعتقاد خلاف ذلك وكلام المخالفين في تواتر النص
الجلي على امامة امير المؤمنين علي ع بعد رسول الله ص وهو ما تواتر من قوله ص سلموا على علي ع
سلموا على علي ع بامرة المؤمنين وقوله ص هذا خليفتي فيكم وقوله ص الا من كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي كيف ما دار
ونحو ذلك من المتواترات فانها لا تفيد العلم لمن يعتقد خلافها كاهل السنة والخوارج اما الخواص
منهم فللشبهة واما العوام فللتقليد قال بعض شارحي المنهاج والحق انه لم يتواتر هذا الخبر بل لم
يبلغ حد الشهرة بل لم يوجد فيه شرائط قبول خبر الواحد ايضا والا لاحتج علي ع على الصحابة حين اجمعوا
على امامة ابي بكر ولما بايعه على رؤس الاشهاد علم انه لا قطع في هذا الخبر على نفي خلافة غيره
قبل خلافته بل ليس فيه الا بيان انه يصير خليفة بعد في الجملة وقد حصل انتهى اقول دعوى هذا
القائل ان الحق عدم التواتر بناء على سبق شبهة عرضت له وشرط حصول التواتر عدم ذلك كما بيناه

واما دعواه

واما دعواه عدم الشهرة فلعناده اذ هو قد بلغ من الشهرة بحيث يكاد ان يكون انكاره بمنزلة
انكار الشمس في رابعة النهار كيف وقد رواه الصحابة ذلك بطرق متعددة فمن ذلك ما رواه
احمد بن حنبل في مسنده بستة عشر طريقا ورواه الثعلبي باربعة طرق وغيرهما من علمائهم ومنه
يعلم جواب قوله بل لم يوجد فيه شرائط قبول خبر الواحد واما قوله والا لاحتج به علي ع ففيه
ان احتجاج علي ع بذلك قد ثبت بطرق متعددة عند اصحابهم ايضا وايضا دعواه المبايعة لابي بكر
فاسدة لعدم ثبوتها على الوجه المعتبر وقد نقل عدم ثبوتها اكثرهم والاجماع على امامة ابي بكر
غير معلوم واما ما ذكره من العلاوة فلا يخفى جوابه بعد ما ذكرناه قال مد ظله وما لم يتواتر فاحاد
ولا يفيد بنفسه الا ظنا اقول خبر الواحد هو الذي لم ينته الى حد التواتر سواء كثرت رواته او قلت
فهو لا يفيد العلم بنفسه اي من غير انضمام قرائن زائدة عليه وانما يفيد الظن وذهب جماعة الى انه
يفيد القطع وهو ضعيف لنا انه لو افاد القطع لزم تناقض المعلومين عند وقوع خبري عدلين
متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع كما لا يخفى واللازم باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين
في الواقع والا لم يكن علما بل جهلا ولانه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف
الاجماع ثم القائلون بافادته القطع منهم من ادعى اطراده ومنهم من قال بذلك لا مطردا ولهم على ذلك شبهة
واهية اقواها انه لو لم يحصل به العلم لما جاز التعبد به والتالي باطل فكذا المقدم ودفعه واضح اذ لا جامع
بينهما فان جواز التعبد بالظن يكفي في التعبد بخبر الواحد هذا كله اذا لم يكن محفوفا بالقرائن الزائدة على ما
يلزم الخبر اما لو كان محفوفا بها فالذي عليه اكثر الاصوليين وهو الاصح انه يفيد القطع وذهب
جماعة الى انه لا يفيد القطع وان انضمت اليه القرائن لنا على الاول انه لو اخبرنا بموت ولد لملك مشرف على
الموت وانضم الى ذلك قرائن زائدة من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة فانا نقطع
بصدق ذلك الخبر ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه شك قالوا لو افاد الخبر مع القرائن
العلم لاجتمع النقيضان عند وقوع الخبرين المتناقضين المحفوفين بالقرائن والتالي باطل فكذا المقدم
وبان الخبر قد يظهر كذبه مع وجود القرائن فانه قد يخبر بموت شخص وينضم الى ذلك قرائن من صراخ
وبكاء ثم انه ينكشف خلافه اما باغماء او سكتة او موت شخص اخر فلا يكون مفيدا للعلم والجواب اما عن
الاول فبمنع الملازمة او بمنع ان يحصل خبر محفوف بالقرائن في قضية ويحصل مثل ذلك في نقيضها عادة
واما عن الثاني فبان القدح في تلك الصورة الخاصة لا يوجب القدح في الجميع كيف والقرائن لا ضابط لها
يرجع اليه فيجوز ان يكون هنا لعدم حصول الشرائط فيها واعلم ان النزاع هنا ممكن يتصور على وجهين الاول

ان يكون في ان الخبر مع القرائن المنضمة اليه هل يفيد العلم ام لا وهذا المتنازع فيه مما هنا كما بيناه من الدليل والثاني
ان يكون في ان المفيد للعلم هل هو الخبر وحده او القرائن مع الخبر وهذا المتنازع فيه ليس بمباحث والدليل المذكور
لا يحسم مادة النزاع فان الخصم يقول بحصول العلم بذلك لا من الخبر وحده بل من القرائن ايضا وما يجاب
عن ذلك بانه لولا الخبر لم يعلم موت الولد بخصوصه بل يجوز موت شخص معظم اما انه المخبر عنه بخصوصه
فالظاهر عدم حصول اليقين به وانما الحاصل الظن القوي الا ترى انه لو جاء اخر وقال الميت الشخص الاخر
لتعارض الخبران قال فصل يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا اجماعا منا اقول التعبد بخبر الواحد ان يوجب
الشارع على المكلفين العمل بمقتضاه وهو جائز عقلا عند اصحابنا لا نعرف فيه مخالفا منهم سوى ما حكاه المحقق
عن ابن قبة وينسب الى جماعة من اهل الخلاف وعليه الجبائي وجماعة من المتكلمين لنا القطع بان الشارع لو قال
للمكلف اذا اخبرك عدل بشيء وجب عليك العمل به لم يلزم منه محال لذاته وليس المحال عقلا الا هذا قالوا
ايجاب العمل به مؤد الى تحليل الحرام وتحريم الحلال على تقدير كذبه فانه ممكن وذلك باطل وما يؤدي الى
الباطل باطل فيكون غير جائز قلنا على تقدير التصويب يسقط ما قلتم لانه لا حلال ولا حرام في نفس
الامر انما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالاضافة الى المجتهدين فيكون حلالا لواحد حراما للاخر وعلى
تقدير القول بان المصيب واحد لا يلزم ما ذكرتم ايضا لان الحكم المخالف للظن غير معتبر بل ساقط عنه
اجماعا على انه لو تم ما ذكرتم لزم عدم جواز التعبد بقول الشاهدين وبقول المفتي لانه يمكن كذبه ومخالفته
للواقع فان قلت ما ذكرتم من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين وتعين
الحكم الموافق للظن وسقوط ما خالف الظن على تقدير تصويب الواحد انما يثبت بالنسبة الى المجتهد
او ترجيح احد الخبرين اما على تقدير تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد فثبت في الحكمين ووجوب
العمل بالنقيضين لازم قطعا قلنا يدفع لزوم توقف ذلك المجتهد عن العمل بهما او تخييره في العمل بايهما شاء
وهل التعبد بخبر الواحد واقع ام لا اختلف اصحابنا فيه فذهب جماعة كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج
وابن ادريس الى عدم وقوعه وهو قول اكثر علمائنا المتقدمين وتبعهم على ذلك بعض من العامة وذهب
جمهور المتاخرين من اصحابنا الى وقوعه وتبعهم على ذلك اكثر العامة وهو الاصح لنا على ذلك وجوه الاول
الكتاب فمنها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما الاية رتب تعالى التوقف على اخبار
الفاسق وقد اجتمع فيه امران احدهما كونه خبرا واحدا وهو ذاتي وثانيهما كونه فاسقا وهو عرضي
والمقتضي للتوقف هو الوصف اعني الفسق لانه هو المناسب للتوقف لا الاول والا لرتب التوقف
عليه ولم يكن لذكر الوصف فائدة لان التعليل بالذاتي الصالح للعلية اعني خبر الواحد اولى من التعليل

بالعرضي

بالعرضي لتقدمه عليه فيكون الحكم قد ثبت قبل حصول العرضي فلا معنى لجعله مرتبا عليه فيكون الفسق
علة التوقف فاذا لم يكن هناك فسق لم يجب التوقف وح اما ان يجب الرد او القبول لا سبيل الى الاول والا
لصار حال العدل اسوأ من حال الفاسق وهو بين البطلان فتعين الثاني فان قيل لا يلزم من انتفاء
الفسق وتحقق العدالة حصول القبول لجواز ان يكون الفسق احد موانع القبول والعدالة احد شرائطه
فلا يلزم من انتفاء الاول وتحقق الثاني تحقق القبول قلنا خبر الواحد من حيث هو صالح للقبول فليس كونه
من الاحاد مانعا له سوى الفسق فمع انتفائه يجب القبول هذا وقد يمنع في الاية من حيث ان التعليل
مانع من الاستدلال بها فان الله تعالى علل التثبت بخبر الفاسق فقال ان تصيبوا قوما بجهالة وذلك
قائم في خبر العدل ان خبره لا يوجب العلم فالتجويز فيه بجهالة ولو قيل لا نسلم التجويز في خبر العدل والا لما
علق تجويز الجهالة بالفاسق لقلنا ظاهر انه اذا لم يحصل التجويز عند خبر العدل كان القطع حاصلا عنده
لان الجهل لا يرتفع الا ويحصل العلم وذلك باطل على ان منع تجويز الجهالة في الخبر العدل من حيث
تعليق الحكم بخبر الفاسق ليس اولى من منع تعليق الحكم بخبر الفاسق نظرا الى ظاهر التعليل بل هذا
اولى لانه لا يمتنع ترك دليل الخطاب لدليل اقتضائه والتعليل دليل فسقط اعتباره ومنها قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب
الحذر بانذار طائفة من الفرقة اي باخبارها لان الانذار هو الاخبار المخوف والخبر داخل في الخبر المخوف لانه فرده
وانما قلنا انه تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع في حقه تعالى فيكون حمله ظاهره
متعذرا فيحمل على ما هو لازم الترجي اعني الطلب هو منه تعالى الايجاب لان الطلب اعم من الايجاب المتحقق
في الندب فكيف يحمل عليه لانا نقول قرينة الانذار المتضمن للتخويف موجب للحذر لانه لا خوف في عقاب
في ترك غير الواجب وكل ثلثة فرقة والطائفة منهم واحد او اثنان وهما لا يفيد قولهما العلم فيكون
تعالى اوجب الحذر بخبر واحد او اثنين فيجب الحذر امتثالا للايجاب وهو يلزم وجوب العمل بخبرهما والا
لم يكن الحذر واجبا فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بتجرده دليلا على الدعوى لكونه اخص منه
فان الانذار هو التخويف فظ ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون
الا في التخويف ونحوه قال غيره ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من
الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف اذ الواجب يستحق تاركه العقاب والحرام يستحق فاعله المؤاخذة هنا
ومع ثبوت دلالة الاية على قبول خبر الواحد فيهما ثبت في الجميع اذ لا قائل بالفصل فان قيل المراد بالانذار
الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اجماعا فان ذلك هو اللايق بالتفقه فانه انما يحتاج اليه في الفتوى

لا في الرواية قلنا ذلك مندفع من وجهين احدهما ان حمل الانذار على الفتوى يوجب تخصيص القوم بغير المجتهدين
لان المجتهد لا يقلد الغير في فتواه والاصل عدم التخصيص وثانيهما ان معنى التفقه في اللغة مطلق التفهيم وحمله
على ما ذكرتم يتوقف على ثبوت عرفية المعنى المعروف للتفقه بين الفقهاء والاصوليين في زمن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه
المعتبر ليحمل الخطاب عليه ودون اثباته خرط القتاد وح فيجب حمله على المعنى اللغوي حتى يعلم النقل عنه والاصل عدمه
من حيث انه لا يلزم من وجوب الانذار والتخويف وجوب القبول على المنذر فانه يجوز ان يتعلق المصلحة بوجوب الانذار
عليهم ولا يتعلق بوجوب القبول منهم الا اذا انضم اليه شيء اخر ولهذا نظاير كثيرة منها انه يجب على الشاهدين اداء
الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بها الا ان ينضاف اليه من تكامل الشهادة بما يجوز ذلك ولو قيل فاي
فايدة في الامر لانه متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الانذار عليهم قلنا قد بينا ان وجوب القبول امر اخر منفصل يحتاج
الى دليل مخصوص ولعل الفايدة في وجوب الانذار انه مع حصوله يجب على المنذر الرجوع الى طرق العلم والاخذ
بها الا انه يجب الانذار من ترك معرفة الله وصفاته وان لم يجب القبول من المخبر في ذلك بل يجب الرجوع الى ادلة العقل
وما يقتضيه وكذلك يجب على النبي صلى الله عليه وآله الانذار وان لم يجب القبول منه الا اذا دل العلم بالمعجز على صدقه فيجب القبول
منه فتامل ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس توعد على
كتمان الهدى فيجب اظهاره ومن الهدى ما يسمعه الواحد من النبي صلى الله عليه وآله فيجب اظهاره ولو لم يكن العمل به واجبا لكان
كعدمه فلا يجب اظهاره هف وفيه نظر يعلم مما اسلفناه على ما قبله من ان هيهنا مواضع كثيرة يجب الانذار
فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر ولنا ايضا ما شاع وذاع عن اصحاب ائمتنا عليهم السلام ومن بينهم من
الفرقة الناجية من الاستدلال بالواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى والاهتمام به وتدوينه
والبحث عنه وعن حال رواته من مدحهم وذمهم وجرحهم وتعديلهم ونحو ذلك حتى ان واحدا منهم اذا افتى
بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فان احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة
ومن لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر اليه في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده
من الائمة عليهم السلام ومن زمن الصادق عليه السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية منه وتكرر ذلك وشاع
وذاع من غير نكير والانقلاب ذلك موجب العلم العادي بوجوب العمل به كالقول الصريح وقد سلك الشيخ
في العدة هذا الطريق في الاحتجاج للعمل بالاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام مقتصرا عليه وادعى الاجماع
من الفرقة المحقة على ذلك ثم قال فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم
من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فاذا جاز ادعاء
احدهما جاز ادعاء الاخر قيل لهم المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد

الذي يرويه

الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون رواته منهم وطريقه اصحابنا فقد بينا
ان المعصوم عليه السلام خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد
يجري مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك انتهى وقال العلامة رحمه الله فيه اما الامامية فالاخباريون منهم لم
يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي
وغيره وافقوا على قبول الواحد ولم ينكره سوى المرتضى وغيره واتفقوا اتباعه لشبهة حصلت لهم هذا كلامه
ولا يذهب عليك ان موافقينا من اهل الخلاف قد احتجوا بمثل ذلك ايضا فقالوا الصحابة والتابعون اجمعوا
على العمل بخبر الواحد بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد
تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم من غير نكير احتج المانعون بادلة الاول قالوا انه تعالى نهى عن
اتباع الظن بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذم على اتباعه بقوله ان يتبعون الا الظن ونحو ذلك من
الايات والنهي والذم دليلا الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يكون العمل به جايزا الثاني قالوا الاصل
براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وخبر الواحد يتضمن ظن اثبات ما الاصل براءة الذمة
منه فيكون اصالة البراءة معارضة له فلا يثبت به شيء الثالث قالوا العمل بخبر الواحد يفضي الى ترك ما فانه
ما من خبر الا ويجوز ان يكون له معارض وح فيلزم من العمل به لزوم ترك الاخر وما يلزم من العمل به تركه يمنع الفعل به
الرابع انه لما صلى رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر قال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال كل
شيء من ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر بانه لم يصل الا ركعتين فاعاد الصلوة ح ولو كان خبر الواحد
معمولا به لما توقف الرسول وزاد السيد المرتضى في الاحتجاج على ذلك دعوى الضرورة بعدم عمل الامامية
باخبار الاحاد قال في المسائل التبانيات انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة
الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا
دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم
من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم
في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وخطره وقال في مسئلة افردها في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق
لهم انهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في اثنائها على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان
الامامية تدفع ذلك ويقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتاخرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج

عن جملتهم وامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون
لعجبه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك انتهى كلامه ولا يخفى ما بينه وبين كلام العلامة رحمه الله فيه
من التدافع والجواب عن الاول ان العام قد يخص والمطلق قد يقيد بالدليل وح فيحمل النهي والذم من الايات
على غير ما دل الدليل على اتباعه وبانها ظاهرة السوق في الذم فيها على اتباع الظن في اصول الدين المطلوب
منها العلم واليقين اذ الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدون على ان الاستدلال بها مناقض لغرضكم من عدم
اتباع الظن فانها ظواهر لا يفيد الا الظن وقد فرضتم عدم اعتباره وعن الثاني بان اصالة البراءة بعد
خبر الواحد ضعيفة تضمحل في مقابلته فلا تقوى على معارضته وعن الثالث بان تجويز المعارض لا
يمنع من العمل بالدليل قبل ظهوره والا لما ساغ التمسك بظواهر الكتاب والسنة المتواترة لاحتمال النسخ
حكمها وعن الرابع بمنع صحة الخبر وبعد التسليم فالكلام في الاخبار الواردة في تكاليف الامة وليس هذا منها
وبعد تسليم العموم فالتوقف لكون ذلك الفعل بحضور جمع من الصحابة والعادة تقتضي باطلاع غيره ايضا
فانفراده به موجب للتوقف على انكم تنقلون ان النبي بعد الاخبار اعاد الصلوة ولولا قبول خبر الواحد لم
يعد فهو لنا لا علينا وجواب ما ذكره المرتضى من دعوى الضرورة ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل
باخبار الاحاد غير حاصل لنا الان قطعا وبعد تفتيش نفوسنا نجدها خالية منه فضلا عن كونه ضروريا
والانقياد اليه بمجرد قوله مناقض لغرضه ان لا يخرج قوله في ذلك عن ان يكون خبر احاد ثم نقول التكليف
بالمحال غير جايز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد
مستحيل عادة والاكتفاء بالظن فيما يعسر فيه العلم مما لا ينبغي الشك فيه وقد اعترف هو بمثله في
تضاعيف كلامه ومع اعتبار الظن يستوي اخبار الاحاد وغيرها من الادلة المفيدة للظن في
لاثبات الاحكام الشرعية بل الظن في كثرة اخبار الاحاد اقوى من غيرها كما يشهد به الوجدان ثم تحصيل
العلم بذلك في زمنه وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام ممكن لكن ذلك الوقت من الوجوه الا انهم عليهم السلام
الموجب للعلم فلم يحتج الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما منع مخالفوهم بخلاف زماننا هذا وقد
اعترض السيد في الذريعة بانكم اذا سددتم طريق العلم بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله
واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه
ذلك ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية ثم ذكر حكم ما وقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن
تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها هيهنا تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة
لفقد دليل التعيين وانت خبير بان ما ادعاه من كون معظم الفقه بالضرورة وباجماع امر ممتنع في

المعصومين ع

هذا الزمان

هذا الزمان واشباهه فالتكليف بتحصيل العلم فيه غير جايز لما عرفت فان قيل كيف الجواب عن التدافع
الواقع بين كلامي المرتضى والعلامة رحمه الله فيما حكيناه قلت يمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره
على ما عهده من كلام اوايل المتكلمين من اصحابنا فان العمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مر حكاية المحقق
عن ابن قبة وهو منهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من
علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية
ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والحق انه لا دلالة في ذلك على مخالفتهم له فان الاخبار كانت
قريبة العهد من المعصومين او كانت القراين العاضدة لها ميسرة ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر
مخالفتهم له في المنع قال المحقق في اصوله بعد ذكر الخلاف منا في العمل بخبر الواحد وذهب شيخنا ابو جعفر
الى العمل بخبر من رواه اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا
بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي
يظهر من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما
عن معارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدايرة بين الاصحاب عمل به انتهى كلامه وهو جيد ومن راجع
كلام الشيخ في العدة جزم به وينبغي الاعتماد عليه لا على ما نسبه العلامة وقريب من ذلك ما ذكره السيد
في جواب مسائل التبانيات حيث قال ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا عن ائمتنا عليهم السلام معلومة مقطوع على صحتها
اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق
رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان كانت مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد
انتهى كلامه وبقي الكلام في انضمام القدماء البحث عن احوال الرجال فانه جاز ان يكون طلبا للتكثير
القراين وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر والله اعلم **قال** فصل يشترط للعمل بخبر الاحاد بكونه
وعقله الخ **اقول** بعد ما ثبت من وقوع التعبد بخبر الواحد لا بد من بيان الشروط المعتبرة فيه وهي
اربعة الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون ولا الصبي وان كان مميزا اما الحكم في المجنون المطبق
والصبي غير المميز فظاهر وقد نقل الاجماع عليه واما المجنون غير المطبق وهو الدوري فلا مانع من قبول روايته
حال الافاقة ثم قال بعضهم ان الجنون في زمن افاقته لم يقبل والا قبل وهو حسن واما المميز فالمعروف
من مذهب الاصحاب عدم قبول روايته وهو مختار جمهور العامة وبعضهم على القبول قياسا على جواز
الاقتداء به وضعفه ظاهر لمنع الاصل اولا ولابداء الفرق ثانيا فان القدوة على مذهبهم لا يشترط فيها
شيء والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبول قوله بطريق اولى فان للفاسق من حيث

التكليف خشية من الله تعالى ربما تمنعه عن الاقدام على الكذب ولا كذلك الصبي لعلمه بانتفاء التكليف عنه
فلا مانع له من الاقدام على الكذب هذا كله اذا اسمع وروى قبل البلوغ اما لو سمع قبله وروى بعده فلا مانع
منه لوجود المقتضي وهو اخبار العدل وعدم صلاحية ملغية ما يفرض مانعا الثاني الايمان بمعنى كونه اماميا
واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم انه فاسق فلا يجوز العمل بخبره لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
الاية وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب
وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى الثالث العدالة وهي كيفية في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة
يراد بالتقوى الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر وبالمروة التخلق بخلق امثاله في زمانه
ومكانه واشتراط العدالة هو المشهور بين الاصحاب فيه ويلزم عدم قبول خبر مجهول الحال وظاهر جماعة
من المتاخرين الميل الى العمل بخبر مجهول الحال وهو اختيار جماعة من العلماء وقد نقل المحقق في اصوله
عن الشيخ ره انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى
عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم وانكر المحقق هذه الدعوى مطالبا بدليلها قال ولو سلمناها
لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ثم قال ودعوى
التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق من متعذر كلامه وهو قوي وقد يستدل على اشتراط العدالة بالاية
بالتثبت عند خبر الفاسق ولا واسطة في الواقع بين وصفي العدالة والفسق ومجهول الحال لا يانو
بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف غير داخل في حقيقة الوصف واذا كان
وجوب التثبت في الاية معلقا بنفس الوصف لا بتقدم العلم به كان مقتضاها ارادة البحث والفحص عن
حصوله وعدمه نظير ذلك اذا قال القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما فان ترتيب
ارادة السؤال والفحص عن اجتماع هذين الوصفين لا الاقتصار على ما سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد
ذلك تضمن الاية التعليل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ومن البين ان الوقوع
في الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث الحجر
عن الكذب في الاحد خلية لسبق العلم بحصولها في ذلك على انا نقول هذا التعليل يقتضي ان كل ما
لم يؤمن معه الندم لا يقبل قول ارجح المؤمن العدل بالاجماع فيبقى الباقي على المنع ومنه محل النزاع وجوب
الشيخ يعلم مما ذكره المحقق بقي الكلام في ابقاء العدالة على الايمان كما اختاره الشيخ محتجا بعمل الطائفة
المحقق بخبر عبد الله بن بكير مع كونه فطحي المذهب وبخبر سماعة بن مهران وبني فضال مع كونهم من اكابر الفطحية
واضرابهم من نحو علي بن ابي حمزة البطائني وعثمان بن عيسى الرواسي فانهم في العدة واما العدالة المراعاة

في ترجيح

في ترجيح احد الخبرين على الاخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب
غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة عليهم السلام نظر فيما يرويه فان
كان هناك بالطرق الموثوق بها ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك
ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب
ايضا العمل به وقال بعد اسطر اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والناووسية والواقفية او من العامة نظر
فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر اخر من جهة الموثقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه
الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان
متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار
الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى
ومن بعد هؤلاء ما رواه بنو فضال والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف هذا كلامه وهو ناطق
بان المخالف في المذهب يعمل بقوله واجاب عنه المحقق بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء
وقد يجاب عنه ايضا بان خبر المؤمن فاسق فان الظاهر من كلام اهل اللغة ان الفسق هو الخروج عن طاعة الله
وهو عام في الفروع والاصول وقد بينا سابقا ان الفسق من موانع القبول والى هذا نظر العلامة في
تفسيق ابان بن عثمان الاحمر على ما نقله عنه فخر المحققين في حواشي الخلاصة حيث قال سالت والدي عن
ابان بن عثمان الاحمر فقال الاقرب عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واي فسق
اعظم من عدم الايمان انتهى كلامه وهو ناظر الى ما قلناه فرده المعم بالمنع من صدق الفاسق على المخطي في
بعض الاصول بعد بذل مجهوده وبعد نص الاصحاب على توثيقهم فان نص الاصحاب على توثيق احد مانع من
صدق الفاسق عليه اذ لو لم يكن مانعا من ذلك جاز صدق الفاسق على شخص مع توثيق الاصحاب له
وهو موجب الارتفاع الوثوق بعدالة الثقات الموثقين من اصحابنا الامامية وذلك مؤد الى سد باب
العمل بخبر الواحد واذا لم يكن الفاسق صادقا على مثل اولئك لا يكونون داخلين في الاية فلا تكون الاية
حجة على الشيخ العامل بخبرهم وقول العلامة في تفسيق ابان بن عثمان لا ينهض حجة على الشيخ اذ لعله
اجتهادية وفيه نظر يعلم مما ذكرناه فان الظاهر ان فساد العقيدة لا يجامع العدالة وكون الاتصاف
بالفسق موقوفا على اعتقاد الفاعل ان فعله معصية ممنوع وظ قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
لا يدل الا على ان مثل هذا لم يبذل مجهوده والتوثيق في كلام الاصحاب ان وقع مطلقا غير مقيد بكون الموثق
به فطحيا او واقفيا ثبت التوثيق المعتبر وان اقترن باحدهما فالمراد به كونه ثقة في مذهبه وذلك لا ينافي

كونه فاسقا عندنا معاشر الامامية منه يعلم ان الملازمة في قوله ولو جامع التفسيق التوثيق الى اخره ممنوعة اذ مجامعة
التفسيق التوثيق على الوجه المتقدم لا يوجب ارتفاع الوثوق مع الاطلاق وعدم اظهار المنافي وكلام العلامة
ناظر الى ما قلناه وهو تام والحق ان قول المعصوم هنا بعيد بعد ملاحظة ما اسلفناه الرابع الضبط والمراد
في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون ذلك البعض مما يتم به فائدته ويختلف الحكم
بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن
الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من الاسباب الموجبة للاختلال والمراد بالضبط المشروط ان يغلب ذكره
على سهوه فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم من ذلك اصلا كما لا يخفى قال المحقق ولو كان ذلك شرطا
اصلا شرطا في قبول الرواية لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر هذا
كلامه ولا يخفى قوته ولكن يبقى الكلام في ان العدالة تمنع عن رواية ما ليس بمضبوط عنده فيغني اشتراطها
عن اشتراطه وبذلك صرح شيخنا الشهيد الثاني في الدراية بناء على ان العدل لا يروي ما ليس بمضبوط
عنده على الوجه المعتبر لان عدالته تمنعه عن ذلك وفيه نظر لان العدالة انما تمنع عن تعمد الكذب لا عن السهو
فان العدل اذا كان كثير السهو ربما يسهو عن كون الحديث غير مضبوط عنده او عن كونه غير ضابط له فنقل
وان كان عدلا ورعا فلا بد من ذكره ولا يكتفى بها عنه وقد اكتفى اصحابنا رضوان الله عليهم عن الامرين بلفظ
الثقة لدلالتها على صفة زائدة على لفظ العدل وهي صفة الضبط اذ هو مشتق من الوثوق ولا وثوق
بمن يساوي سهوه ذكره او غلب سهوه عليه ولعل ذلك هو الباعث لهم على العدول في بيان التعديل عن لفظ
عدل الى الثقة **قال** مذهب تزكية العدل الواحد الامامي كافية في الرواية وفاقا للشيخ والعلامة وسائر المتاخرين
وخلافا للمحقق واتباعه والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل ولدلالة اية التثبت على عموم قبول خبر العدل
الا ما اخرج بدليل كالشهادة **اقول** طريق معرفة العدالة امران الاختبار والتزكية والاول يحصل بالصحبة
المتاكدة والملازمة التامة بحيث يظهر له من القرائن ما يدل على ثبوت خوف في قلبه مانع من الكذب واما الثاني
على العصبية والثانية اختلف فيه اصحابنا فالاستاد المص والعلامة وسائر المتاخرين على الاكتفاء في التزكية
بالعدل الواحد الامامي وكذا في الجرح وهو الحق وذهب المحقق واتباعه الى اشتراط العدلين في كل من
التزكية والجرح واستدل المص على الاول بان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع
لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفي في الاصل اعني الرواية بواحد فيكفي الواحد ايضا في الفرع اعني العدالة
والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاحتياط في الاصل فان قلت الاحتياط في الفرع قد يزيد على الاصل فان هلال
رمضان يثبت بشاهد واحد كما ذهب اليه بعضهم ويحتاج في تزكيته الى اثنين قلت قد خرج مثل هذا

بالنقص

بالنقص والخرج بالنص لا يرد نقضا فان قلت للخصم ان يقول لا يلزمني ما ذكرتم من زيادة الفرع على الاصل فاني اشترط
في الاصل اعني الرواية ثلاثة اخبار واحدا بها واثنين بعدالة راويها واشترط في الفرع اعني العدالة اثنين لا غير
فاين الزيادة في الفرع قلت هو يقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا يقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان
وح فلزوم زيادة الاحتياط في الفرع على الاصل ظ الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية دل على قبول خبر
الواحد العدل مطلقا شهادة ورواية وتزكية خولف في الشهادة بخصوص نص اخرجها عن ذلك العموم
فيبقى معمولا به فيما عداه ومن جملة ذلك التزكية فيكون قول العدل الواحد مقبولا فيها وفي الدليلين
بحث اما الاول فلان الاستدلال به وان كان مشهورا بين اصحابنا المتاخرين رضوان الله عليهم
اجمعين الا انه لا يخفى ضعفه فان القول بعدم زيادة الفرع على الاصل ليس بينا ولا مبنيا بدليل معتبر
يستند اليه في ذلك وقد يستفاد من كلام بعض العامة ان الاكتفاء بتزكية الواحد هو مقتضى القياس
ويجوز ان يكون هو الوجه في ذلك وظاهر عدم اعتباره عندنا وقول الاستاد المص انه قد يكتفي الا ولى انه
غير ظاهر سلمنا لكن المشروط هو قبول الرواية والشرط هو العدالة والمشروط على هذا التقرير لا
يكفي خبر الواحد ليلزم مثله في الاخبار بالشرط الذي هو العدالة بل الذي يكفي خبر الواحد هو نفس الرواية
والعدالة ليست شرطا لها والتزكية طريق المعرفة بالعدالة والطريق الى معرفة الشرط لا يسمى شرطا واما الثاني
فلان الفسق اذا كان علة التثبت وجب العمل بغيره حتى ينفي التثبت وح يتوقف قبول الخبر على العلم بانتفاء
صفة الفسق عن المخبر بذلك الخبر وظاهر ان العلم بذلك موقوف على اتصافه بالعدالة اذا عرفت هذا
فلو كانت الاية عامة بحيث يشمل التزكية ايضا لزم التناقض في مدلولها من حيث ان الاكتفاء الى معرفة
العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر ضرورة ان
خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد كان مقتضى الاية توقف القبول على العلم بالانتفاء وهو تناقض ظاهر فلا
من حملها على ما سوى التزكية من الاخبار فان قيل هذا وارد في تزكية العدلين اذ لا علم معه قلنا المقتضي
الاية توقف القبول على العلم ويجوز تخصيص ذلك بدليل من خارج ولا مخصص في ذلك بخلاف تزكية الواحد
فانها على هذا التقدير تؤخذ من الاية في الحد في السابق كذا قيل والقول الظاهر من الاية وجوب التثبت عند
خبر من يثبت له هذه الصفة فهي بنفسها علة في التثبت فلا بد من العلم بانتفائها او ما يقوم مقامه كالظن فلا يتم
ما ذكروه ويمكن الاستدلال على الاكتفاء بالواحد في التزكية بان يقال لما كان خبر العدل يفيد ظن الصدق
فلو اخبرنا عدل بعدالة شخص حصل لنا الظن بصدقه بحيث لو اخبر بخبر كان الصدق راجحا والكذب مرجوحا ولا
ريب انه يحصل لنا بمخالفته الراجح وعدم العمل بمقتضاه ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب كاليقين في محله فان

قيل لم لا يرد عليكم خبر الفاسق قلنا قد اسقط عنا الشارع العمل بالظن الحاصل من خبر الفاسق واوجب التثبت كما دلت
عليه الاية فلم يحصل للناظر الظن القريب بمخالفة خبره بل نحن امنون منه بل الاقرب بقبول خبره فلا يكون الدليل متناولا
له كما لا يخفى وانما قيد المص العدل بكونه اماميا لان غيره لا اعتبار بتزكيته كما لا اعتبار بجرحه وقد يفهم من المص في
بعض تحقيقاته ان تزكية غير الامامي اذا كان عدلا لمن هو امامي على حد الاعتبار والاعتماد بناء على ان
الفضل ما شهدت به الاعداء واما الجرح فلا عبرة به اذا كان عن غير امامي ولا يخفى عليك انه كلام خطابي
لا دليل عليه يوجب الاستناد اليه وكان في التصريح بقيد الامامي هنا اشعار بعدم الالتفات الى ذلك استدل
القائل بالتعدد في التزكية بان التزكية شهادة والشهادة لا يكفي فيها الواحد والجواب منع الصغرى فانها
غير بينة ولا مبينة ولم لا كانت التزكية كغيرها من الاخبار في انها ليست شهادة كالرواية فانها اخبار وليست
بشهادة وكنقل الاجماع وتفسير مترجم القاضي وكاخبار الطبيب باحتراز الصوم للمريض وكاخبار الاجير بما
الحج وكاخبار العارف بالقبلة الجاهل بالعلامات ونحو ذلك مما لا يخفى سلمنا ذلك لكن نمنع ان الشهادة مطلقا لا يكفي
فيها الواحد فان شهادة العدل الواحد بالهلال مقبولة عند بعض علمائنا بل شهادة المرأة الواحدة في ربع
ميراث المستهل فاندفع كلية الكبرى ايض وقد استدل بان اعتبار التعدد احوط للبعدية عن احتمال العمل بما
ليس بحديث والمعارضة بان اعتبار عدم التعدد احوط للبعدية من احتمال عدم العمل بما هو حديث المستلزم
لتضييع اوامره تعم ونواهيه كما لا يخفى **قال** مد ظله واذا تعارض الجارح والمعدل ولم ينحصر نفيه رجح الجارح ومعه
الاكثر الاورع والقول بالاطلاق متجه **اقول** اذا اجتمع في واحد جرح وتعديل فلا يخلو اما ان ينحصر نفي
المعدل في جرح الجارح او يطلق فان اطلق المعدل كما لو قال بعد الثقة مطلقا او ذكر الجارح سببا في الجرح
قدم قول الجارح مطلقا سواء زاد المعدل على الجارح او ساواه لان الجمع بين قولي عدلين لا يكون
الا بذلك اذ غاية قول المعدل عدم العلم بفسقه والاخبار عن ظاهر حاله لا العلم بالعدم اذ لو قال ذلك لرد
قوله لانه شهادة على النفي والجارح يخبر عن اطلاعه على امر خفي على المعدل لانه لا يعتبر في المعدل ملازمته
في جميع الاحوال التي فارقه فيها وح فالعمل بقول الجارح لا ينفي مقتضى التعديل فتقديم الجرح يكون جمعا بينهما
نعم لو طي بالاعتبار اخرى وقيل بالتفصيل فان كان المعدل اكثر او اورع قدم قوله والا فالجارح وان انحصر
نفي المعدل في الجرح كما لو قال الجارح انه شرب الخمر ظهر الجمعة وقال المعدل انه كان يصلي في ذلك الوقت فهنا يتعارضان
من غير امكان الجمع بينهما ويجب الترجيح ان كان هناك مرجح بان يكون احدهما اورع او اكثر ضبطا او عددا
ونحو ذلك فيعمل بالراجح ويترك المرجوح وان لم يكن هناك مرجح وجب التوقف للتعارض واستحالة الترجيح
من غير مرجح فهنا صور اربع الانحصار في نفي الجرح وله صورتان احدهما تساوي الجارح والمعدل

ججميع

من جميع الصفات وح يجب التوقف الثانية اختلافهما فيقدم الراجح بالاكثرية او الاورعية او نحوهما وعدم الانحصار
وله صورتان ايض احدهما التساوي كما ذكر ويقدم الجارح بالاجماع الثانية الاختلاف فالمشهور تقديم الجارح
ايض وقيل يقدم المعدل اذا كان راجحا باحد الصفات المذكورة ويظهر من كلام الاستاد المص هنا الميل اليه كما
والاطلاق متجه اي اطلاق القول بتقديم الاكثر الاورع وان لم يكن النفي منحصرا متجه وقد فعله العلامة في
الخلاصة كثيرا فان ابراهيم بن سليمن قد جرحه الغضايري وعدله الشيخ والنجاشي والعلامة رجح قولهما
على قوله وان كان التقديم قولهما وجه ذكرناه في غير هذا الموضع لكن العلامة في النهاية جزم بتقديم
قول الجارح في صورة عدم الانحصار وان كان المعدل اكثر لان وجه تقديم الجارح احتمال اطلاعه
على ما لم يطلع عليه المعدل وهذا لا يرتفع بزيادة عدد المعدل هذا واطلاق تقديم الجارح في الصحيح
غير جيد فان من صورة الجرح ما لا يخفى على المعدل والظاهر التعارض على ذلك التقدير مثلا اذا جرح الشيخ
الطوسي بجرح ظاهر واطلق النجاشي التوثيق فانه يبعد القول بخفاء مثل ذلك الجرح عن النجاشي لكثرة اطلاعه
احوال الرجال وقد يفهم من بعض الاصحاب تقديم قول النجاشي وطرح قول الشيخ في هذه الصورة وفيه بعد
والحق النظر الى مستندهما فان وجد مرجح عمل بمقتضى الترجيح ولا يقدم الجرح على التعديل من غير مرجح اذ هما متساويان لتساوي
مستندهما في الظهور **قال** مد ظله رجال السند اما اماميون ممدوحون بالتوثيق فالحديث صحيح او بدونه كلا او بعضا
مع توثيق الباقين فحسن او غير اماميين كلا مع توثيق الكل فموثق **اقول** هذا تقسيم الحديث باعتبار سنده والسند هو طريق
المتن اي جملة رواته من قولهم فلان سند اي معتمد وسمي الطريق سندا لاعتماد العلماء في صحة الحديث وضعفه عليه
فالاضافة بيانية اذا عرفت هذا فنقول الحديث ينقسم الى صحيح وحسن وموثق وضعيف لان رجال سنده المتصل
الى المعصوم في جميع الطبقات ان كانوا اماميين ممدوحين بالتوثيق اي نص على مدح كل واحد منهم بالتوثيق فهو الصحيح
فخرج المقطوع فانه وان كان رجاله من رجال الصحيح الا انه ليس جميع رجال سنده الى المعصوم كك وخرج بقيد الامامي الموثق
وخرج بقيد المدح بالتوثيق الحسن ثم ان في الاكتفاء بذلك في تعريف الصحيح دلالة على عدم اعتبار قيد زايد عليه كسلامته
من شذوذ ومخالفة ما رواه الثقة لما رواه الناس وبالعلة ما فيه اسباب خفية يستخرجها الماهر في الفن كالارسال
فيما ظاهره الاتصال وليست معرفة ذلك منتهية الى حد القطع بل تكون مستفادة من القراين التي يغلب معها
الظن او يوجب التردد والشك وقد اعتبر بعض العامة في تعريف الصحيح سلامته عنهما ولم يتعرض اصحابنا لذلك
واطلقوا الصحة وح فالصحيح عندهم ينقسم الى معلل وغيره وشاذ وغيره وان رد المعلل كما يرد الشاذ لا يقال في
الظن بوجود الخلل او تساوي وجوده وعدمه ينافي الصحة وعدم تصريح الاصحاب به ليس تصريحا بعدم اعتبار
ولو قيل قد وصفوا ما اشتمل عليه بانه صحيح قلنا العلة بحصول الغفلة وعدم الالتفات لا عن شعور وقصد

لانا نقول لما ذكرت وجه في المعلل دون الشاذ وبيانه ان تقسيم الاحاد الى الاقسام انما هو باعتبار سندها كما عرفت
فالملاحظة فيه من اوصاف السند ما له مدخل ما في قبول الرواية وعدمها والظاهر ان مناط الصحة اجتماع وصفي العدل
والضبط في جميع رجال السند وح فالمنافي لذلك عدم اتصاف شيء من رجال السند بهما ولا ريب ان الشذوذ بالمعنى
المذكور مما له تعلق بالمتن لا بالسند اما المعلل فمن حيث ان الطريق الى استفادة الاتصال ونحوه من احوال الاسناد
قد انحصر في القراين الحالية الدالة على صحة ما في الكتب لو ظنا ولا شك ان فرض غلبة الظن بوجود الخلل او تساوي احتمال
الوجود والعدم ينافي ذلك كما لا يخفى وانما قلنا ان الطريق الى استفادة الاتصال منحصر في القراين الحالية لانقطاع
طريق الرواية من جهة السماع والقراءة واعلم ان للصحيح اطلاق اخر وهو ما كان رجال طريقه الى واحد معين
موصوفين بصفات رجال الصحيح وان اعتراه بعد ذلك ارسال او قطع او اشتمال على غير امامي كما يقال روى
ابن ابي عمير في الصحيح مع ان الرواية الصحيحة له مرسلة وكاجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير
مع انه غير امامي والحق ان ذلك كله خارج عن الصحيح بهذا الاصطلاح ووصفه بالصحة من اهله غير جيد لما فيه من
تضييع الاصطلاح ونقض الغرض المطلوب من تقسيم الخبر الى الاقسام الاربعة فان الغرض من تقسيم الخبر الى الاقسام الاربعة
فان الغرض من ذلك افراد كل قسم منها باسم ليتميز عن الاخر وبالجملة ذلك ناشئ من قلة التامل وبقي كلام طويل الذيل لا يليق بالمقام
وان كان جميع رجال سنده اماميين ممدوحين لا بالتوثيق اما كلا بان كانوا جميعا ممدوحين لا بالتوثيق اما كلا بان كانوا جميعا
ممدوحين لا بالتوثيق او بعضا بان كان بعضهم ممدوحا بالتوثيق وبعضهم بدونه فهو الحسن فخرج ما كان رجال سنده غير
اماميين او ما كان واحد من رجاله غير ممدوح وان كان اماميا قال شيخنا الشهيد الثاني وللحسن اطلاق اخر وهو ما
كان طريقه الى واحد معين موصوفا بصفات رجال الحسن وان اعتراه بعد ذلك قطع او ارسال او عدم مدح او نحو ذلك
الى ان حكم العلامة بكون طريق كتاب الفقيه الى منذر بن جيبر حسنا مع انه غير ممدوح ولا مقدوح وكذا طريقه
الى سماعة بن مهران حسن مع انه واقفي وان كان ثقة **اقول** فيه نظر والكلام السابق موجه هنا ايض لان النظر من
الاصطلاح افراد كل قسم ليتميز عن الاخر كما عرفت وحكم العلامة بالحسن في هذه الصورة غير مناف للاصطلاح اذ
الغرض بيان حال الطريق الى الجماعة المذكورين لا عنهم كما هو صريح لفظ الحديث وان وقعت بلفظه عن كان المراد ما
ذكرناه توفيقا بين الكلامين فتدبر وان لم يكن جميع رجال السند اماميين بل كانوا جميعا غير اماميين او كان
بعضهم اماميا وبعضهم غير امامي لكن كان الجميع ممدوحين فان كان مدحهم بالتوثيق سمي الحديث موثقا
اشتمال الرواية على من هو ثقة وان كان مخالفا ولهذا الفارق الصحيح مع اشتراكهما في كون رجال السند ثقات فخرج
قولنا لم كذلك كونهم غير اماميين اما كلا او بعضا لكن الجميع ممدوحين بالتوثيق وقد يطلق عليه القوي ايض
وقد يطلق ايض القوي على مروي الامامي المسكوت عن مدحه او قدحه كاحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وان
لم يكن مدح الجميع بالتوثيق بل كان بعضهم اماميا ممدوحا غير موثق وبعضهم موثق غير امامي فحشينا الشهيد الثاني

في درايته الحق

في درايته ادرجه في الموثق ايضا حيث عرفه بما دخل في طريقه من نص الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته ولم يشتمل
باقيه على ضعف وعبارة المص على ما ترى خالية عن شموله ثم ان الاقسام الثلثة للحديث تشترك في اصل القوة ولكن
فيها على حسب الترتيب المذكور فالاول اقوى من الاخيرين والثاني اقوى من الثالث والمراد ان العمل بخبر الواحد عمل
بالصحيح قطعا لعدم المانع حيث ان رواته عدول صحيحو العقائد واما الحسن ففي العمل به خلاف ناش من
ان شرط العمل والقبول بثبوت العدالة وانتفاء الفسق وقد عرفت ما في ذلك وكذا العمل بالموثق فان فيه
خلافا ناشيا من ان فساد العقيدة هل تجامع العدالة ام لا وقد عرفت ما فيه ثم ان العامل بالقسمين الاخيرين
يجعل الضعيف مقابلا للاقسام الثلثة المذكورة اي ما اشتمل سلسلة رواته على مجروح بالفسق او فاسد العقيدة غير
موثق او مجهول الحال وان كان ذلك البعض من رجاله احد رجال الثلثة لان الحديث يتبع اخس اوصافه في رجاله ومن لم يعمل بالاخيرين لما
عرفت من ان فساد العقيدة ينافي العدالة يجعل الضعيف ما سوى الاولين اعني الصحيح والحسن فيكون شاملا
للموثق ايض **قال** مد ظله وانحاء التحمل في هذا الزمان ستة السماع من الشيخ والقراءة عليه والسماع لقراءة
الغير والاجازة والمناولة والمكاتبة واولها اولها ومع تاليه اقواها والبواقي ادناها **اقول** تحمل الحديث في هذا
الزمان يتحقق باحد امور ستة الاول السماع من لفظ الشيخ نفسه سواء املى عليه من حفظه او كان من
كتابه الثاني القراءة على الشيخ وقد يسميها اكثر المحدثين عرضا لان القارئ يعرض على الشيخ ولا فرق في هذا
النحو بين كون القراءة من حفظه الراوي او من كتابه الثالث السماع بقراءة الغير على الشيخ على الوجه
السابق بحضوره وهو يسمع القراءة الرابع اجازة الشيخ له وهي تكون على ضروب الاول ان يخبر معينا
لمعين كاجزتك التهذيب وهذا اعلى انحاء الاجازة الثاني ان يخبر غير معين لمعين كاجزتك مسموعاتي
وح يتعين له رواية ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث ان يخبر معينا لغير معين كاجزت الكافي
لكل احد ولاهل زماني الرابع اجازة غير معين لغير معين كاجزت كل احد مسموعاتي الخامس اجازة
المعدوم كاجزت لمن يولد ويترتب في القوة كان الخامس المناولة وهي اما مع الاجازة بدفع اليه الشيخ اصل
سماعه او مقابلا له ويقول له هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني او بدون
الاجازة كان يناوله الكتاب مقتصرا على هذا سماعي فلا يجوز له الرواية عند الاكثر وقيل بجوازها والاصح
جواز الرواية مع الاشعار بالاذن ونفي بعد الجواز والدال المص في اصول الاخبار والمص ايض في بعض رسائله
وعبارة المص هنا شاملة لذلك ايض السادس الكتابة وهي ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او بامره
وهي ايض ضربان مع الاجازة ومجردة عنها وقد اختلف في الثانية والاكثر على صحتها اذا عرفت ذلك فنقول
النحو الاول من التحمل اعني السماع من الشيخ ارفع الانحاء واعلاها لان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث

اسمعوا

وتأديته ولانه خليفة النبي صلى الله عليه وآله واحد الائمة عليهم السلام وقد اسمعوا الناس والتأسي بهم في ذلك اولى وقيل على التقدير
بعد الاحاديث الصحيحة من طرقنا ولان السامع اربط جنانا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزيع الفكر الى القارئ
اسرع وح ان قصد الشيخ بقراءته اسماعه فقط او مع غيره فلا خلاف لاحد في ان السامع يجوز ان يقول
حدثني او اخبرني او نبأني او سمعته يقول وان لم يقصد اسماعه فله حدث واخبر ولا يضيفه الى نفسه
فانه مشعر بالقصد ولا قصد ويجوز ان يقول سمعته لكن لا على وجه الرواية والحديث والسند الا ان الوهم
غير راجح واما القراءة على الشيخ مع سماعه وعدم انكاره وليس هناك امر يوجب السكوت من اكراه
او غفلة او غيرهما فهي صحيحة معتبرة اتفاقا عند المحدثين وان خالف فيها بعض الظاهرية فمنع منها
ولا اعتبار به لشذوذه لانه يفهم منه عرفا تقريره واثره تصديق وايضا في سكوته ايهام الصحة وذلك لا يصدر
من العدل عند علم عدم الصحة لكنهم اختلفوا في انها مساوية للسماع من لفظه في المرتبة دونه فالاشهر انها دونه
وقيل بالاول واليه ذهب علماء الحجاز والكوفة لتحقق القراءة في الحالين مع سماع الاخر وقيام سماع الشيخ
مقام قراءته في مراعات الضبط وقد ورد به حديث عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله قال قراءتك على العالم
او قراءة العالم عليك سواء وقد ينقل عن بعضهم ان هذا القسم اعلى من الاول ولا دليل معتبر عليه يستند
اليه والعبارة عن هذه الطريقة قرأت على فلان او حدثنا قراءة عليه او اخبرنا كذلك واما حدثنا او اخبرنا
مطلقا من غير ذكر القراءة فالمشهور المنع لان الشيخ لم يحدث ولم يخبر وان اقر وقيل بجوازه لان تقريره به
قائم مقام التحديث والاخبار واما قراءة الغير على الشيخ مع سماعه فهي كقراءته نفسه في الخلاف والتعبير
ومعنى قول المص ومع تاليه اقوى هاان السماع مع القراءة على الشيخ بنفسه او قراءة غيره بحضوره اقوى
اقسام التحمل لانه لا خلاف في صحتها فكانت اقوى الاقسام واما البواقي فهي ادنا الاقسام لوقوع الخلاف
فيها فظهر ان انحاء التحمل مترتبة في القوة فالاول اقوى ثم الثاني ثم الثالث الى السادس وقد يتناول
وقد يقال انه غير تكرار فان قوله اولها الى اخره تصريح في الترتيب يكون دفع التكرار بادنى نظر فتامل قال مد ظله وقيل يزاد سابع وهو الوجادة اقول قد يزاد على الستة الانحاء المتقدمة قسم سابع وهو الوجادة
بكسر الواو مصدر وجد يجد مولد غير مسموع عن الوثوق بعربيتهم وهي عبارة عن ان يجد الانسان
احاديث بخط راويها او في كتابه المروي له معاصرا كان او لا من غير اتصال على احد الانحاء المتقدمة
ثم ان الرواية على هذا الوجه مما اجمع الفريقان على منعها واما العمل بها على هذا النحو ففيه قولان واراد
المص ذلك بلفظه قد يشعر بذلك وهذا القسم لم يذكره المص وهو الاعلام بان يعلم الشيخ ان هذا
الكتاب روايته او سماعه مقتصرا عليه من دون اجازة في روايته ويقرب عن المناولة المجردة والكلام فيه

كالكلام

كالكلام فيها وقد عرفتها فتصير قال مد ظله ولا عمل بالمرسل الا مع ظن عدم ارساله عن غير الثقة كابن ابي عمير ولا
يقدح روايته عن غيره احيانا كما ظن ان المنقول عدم ارساله عنه لا عدم روايته عنه اقول المرسل من الحديث هو ما
رواه عن المعصوم من لم يدركه بغير واسطة او بواسطة نسيها كما اذا صرح بذلك او تركها عمدا او سهوا او ابهمها
كعن بعض اصحابنا او واحد هذا هو المعنى العام له وقد يختص بعدم ذكر الواسطة وقد اختلف في العمل به فقيل
يعمل به مطلقا وهو مذهب اكثر العامة وقيل لا مطلقا وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض العامة وقيل انما يعمل
اذا تقوى بمجيء كتاب او سنة متواترة او دليل عقل او قبول بين الاصحاب او انضم اليه ما يؤكده كان روي
بطريق اخر مسندا وان لم يكن صحيحا فيكون كالشاهد له اذ لو كان صحيحا كان العمل به لا بالمرسل واختار المص
هنا تبعا لبعض الاصحاب انه لا يعمل به الا مع ظن ان مرسله يتحرز عن الارسال عمن هو مجروح ولا يرسل الا عن ثقة
كابن ابي عمير وصفوان ابن يحيى والبزنطي فانه قد علم من حال هؤلاء الامجاد انهم لا يرسلون الا عن ثقة ومن
هذا القبيل سعيد ابن المسيب عند الشافعي فانه يقبل مراسيله وانه لم يقبل المرسل مطلقا لان شرط قبول
الرواية عدالة الراوي المتوسط بيننا وبين المعصوم وهي غير معلوم مع الارسال كما لا يخفى بخلاف ما اذا
كان هناك ظن بانه لا يرسل الا عن الثقة فانه يكون كالتصريح بذكر الراوي فكان كالمسند في وجوب القبول للحلم
بكون الواسطة ثقة ولا يقدح روايته احيانا عن غير الثقة لان المنقول انه لا يرسل الا عن ثقة وليس الحكم
بالاول يستلزم الثاني اقول هذا الكلام لا يخ من ضعف وفي تحقيقه نظر فان الظن بعدم الارسال الا عن
الثقة ان كان مستنده استقراء احاديثه ووجد ان المرسل عن ثقة فهذا في الحقيقة مسند والعمل
انما هو بالمسند لا بالمرسل وان كان مستنده حسن الظن به في انه لا يرسل الا عن الثقة فهو غير كاف شرعا في العمل
وان قيل هناك اجماع على قبول رواية المرسلة قلنا لا نم الاجماع وتفصيل المقام ان علماء الرجال قالوا في ترجمة
ابن ابي عمير انه حبس اربع سنين وان اخته دفنت كتبه حتى هلكت وتلفت فحدث من حفظه ومما كان سلف
له في ايدي الناس قال النجاشي فلهذا اصحابنا يسكنون الى مراسيله ولا يخفى ان ذلك لا يصلح علة للسكون الى الذي
وكيف وهو انما يروي عن رجاله وفيهم من هو ضعيف قد طعن الاصحاب فيه فمع الارسال يحتمل ان يكون هو
ومن هنا يظهر التلازم بين المقدمتين قال المحقق في المعتبر في بحث سنن الطهارة ولو قيل مراسيل ابن ابي عمير
يعمل بها الاصحاب منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل احتمل ان يكون الراوي
احدهم انتهى وهو ظاهر في عدم حصول الاجماع على ذلك ولو قيل ان معلومية ذلك من قوله لقلنا انه
لم يصرح بانه لا يرسل الا عن ثقة على انه لو صرح هو بنفسه انه لا يرسل الا عن ثقة لا يمكن التوقف
من حيث انه يجوز ان يكون ثقة عنده ولو اظهره لنا لكان على خلاف ذلك واصالة عدم الجرح مع

ظهور تزكيته غير كاف في هذا المقام اذ لا بد من البحث عن حال الرواة على وجه يظهر به احد الامور الثلثة من
الجرح والتعديل او تعارضهما حيث يمكن وبالجملة الذي يقتضيه النظر الصحيح عدم الفرق بين المراسيل
مطلقا في عدم القبول لعموم الدليل وان ما ذكروه في ابن ابي عمير مجازفة لا يعلم مستندها قال مد ظله
المطلب الثالث في الاجماع قيل هو اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر اقول فرغ من الكتاب
والسنة فاراد ان يبحث عن الاجماع والاجماع في اللغة يقال على العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وقوله عليه السلام
لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ويقال على الاتفاق ومنه قولهم اجمع القوم على كذا وحقيقة اجمع
صار ذا جمع كالبن واتمر وفي الاصطلاح وقد اختلف في تحديده فقيل انه اجتماع المجتهدين من هذه
الامة في عصر على امر فقولنا من هذه الامة ليس قيدا احترازيا عندنا معاشر الامامية بل لو سقطنا
من التعريف لم يكن مضرا بناء على ما نعتقده من ان زمان التكليف مطلقا لا يجوز خلوه عن المعصوم
لانه لطف هو واجب عليه تعالى فالاجماع في كل عصر سواء كان من امة نبينا او امة غيره من الانبياء
السالفين لا يكون خطاء وقد نبه الاستاد المص على ذلك في بعض الحواشي واما مخالفونا العامة فقد
اخرجوا به اجتماع المجتهدين من الشرايع السالفة لتجويز الخطاء عليهم وجعلوا العصمة عن الاجتماع
على الخطاء مخصوصا بامة نبينا وقولنا في عصر احتراز عن المجتهدين اي اتفاق المجتهدين الى يوم القيمة
في عصر قلوا او كثروا او تركه كما فعله صاحب المنهاج يخل بالتعريف للزوم عدم انعقاد الاجماع الا
يكون حذفه لظهوره والمراد بقوله على امر ما يعم الامر الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اراء المجتهدين
في امر الحروب ونحوه ويرد عليه ان تارك اتباع الاجماع على مثله ان اثم كان شرعيا والا فلا معنى لوجوب
اتباعه وزاد بعضهم تقييد الامر بالشرعي وبعضهم قيد الامر بالديني الاجتهادي بحيث يحصل
به ما لم يكن قبل فيخرج غير الديني والديني القطعي من العقلي والحسي وكذا الظني من الحسي
الذي يصير باتفاقهم على الاخبار به اغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمأنينة كخبر الواحد الذي يصير
مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه هذا والتعريف المذكور لمن لم يشترط في حصول الاجماع انقراض
عصر المجمعين واما من شرط ذلك فيزيد على التعريف قيدا اخر هو الى انقراض عصر المجمعين ليخرج عنه
اتفاقهم اذا رجع بعضهم والانسب في تعريف الاجماع على مذهبنا معاشر الامامية القائلين بان
المعصوم لا يقول بالحكم عن اجتهاد كما سنبينه بالدليل القاطع تبديل المجتهدين في التعريف السابق
برؤساء الدين ليرجع التعريف الى انه اجتماع رؤساء الدين في عصر على امر فان قلت التعبير بالسابق
قد يعطي كون التعريف الاول مناسبا على مذهبنا ايضا وليس كذلك لما ذكرت قلت اجماع المجتهدين في

بادي النظر



بادي النظر لازم لكن بعد التفحص والاستقصاء يظهر للمتتبع دخول المعصوم في جملتهم فانا انما نعلم ان قول
المعصوم داخل بسبب اجتماع المجتهدين الكاشف عن دخول قوله عليه السلام فكل من التعريفين على مذهبنا صحيح
ولكن الثاني انسب كما في الحاشية قال مد ظله وحجيته عندنا لكشفه عن دخوله وعندهم الاجماع على القطع
بتخطية المخالف والردع والوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين وجعلهم وسطا وبقوله عليه السلام لا يجتمع
امتي على الخطاء ونحوه مما تواتر معنى اقول قد ثبت عندنا معاشر الامامية بالادلة العقلية القاطعة
ان زمان التكليف لا يخ من امام معصوم عن الخطاء حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله في الاحكام الشرعية
وح فمتى اجتمعت الامة على قول كان قوله داخلا في جملة اقوالها فانه سيدها ورئيسها وكان ذلك الاجماع
حجة لاشتماله على قول المعصوم الذي لو انفرد كان هو الحجة فعلى هذا حجية الاجماع عندنا لكشفه عن الحجة
التي هو قول المعصوم لا انه حجة في نفسه من حيث هو ومن هنا يظهر ان المدار في حجية الاجماع على العلم بدخول
المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما اذا كان اصلهم
ونسبهم معروفا قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام قول المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا
عن قوله لما كان حجة ولو كان في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم
فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة انتهى وهو جيد فان قيل واي فائدة في الاجماع عندنا معاشر الامامية
لاعتبار العلم بدخول المعصوم وقوله كاف في الحجية قلنا انما تتصور الفائدة حيث لا يعلم المعصوم بعينه لكن يعلم
دخول من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم فانا نحكم بالحجية هناك للعلم بدخوله في جملتهم واستتار قوله بين اقوالهم
وان كنا لا نعلمه على الخصوص هذا ما نقوله معاشر الامامية اما مخالفونا العامة فحيث لم يعتبروا دخول المعصوم
في ذلك احتاجوا الى بيان حجيته فاستدلوا عليها بوجوه الاول اجماع السلف المتقدم من العلماء على ان مخالف
الاجماع مخطئ قطعا والعادة تقتضي بان اجتماع مثل هذا العدد الكثير من العلماء على ذلك من غير ثبوت قاطع
يقتضي تفسيقه وتخطيته مخالفة مما يمتنع عادة واذا كان كذلك كان الاجماع حجة لا يقال هذا اثبات حجية
الاجماع بالاجماع وهو دور لانا نقول المراد ان اجتماع العلماء السابقين على مثل ذلك يمتنع عادة ان يكون
الا عن نص دال عليه فالذي يثبت به حجية الاجماع هو ذلك النص الذي دل عليه ذلك الاجتماع وثبوت
ذلك الاجتماع ودلالته على وجود نص قاطع على ذلك ليس موقوفا على حجية الاجماع بقي شيء وهو انه لو تم
ما ذكرتم من كون اجتماع العلماء دليلا على وجود القاطع لكون ذلك في اثبات الحكم فاي حاجة الى توسيط حجية
الاجماع ويمكن ان يجاب بان الحاجة الى ذلك كون الاجماع كاشفا عن وجود نص وان لم نعلمه بخصوصه ففي حصل
الاجماع حصل لنا العلم بوجود نص فهو مظنة بحصوله وكاشف عن ثبوته بحيث اغنانا عن تحصيل معرفته على

الخصوص الثاني قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول اي مخالفته المحرمة قطعا وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في ترتب الوعيد بقوله نوله ونصله الاية فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما والا لما جمع بينها وبين المشاقة المحرمة قطعا في ترتب الوعيد لامتناع ترتبه على المباح وليس متابعة غير سبيلهم الا مخالفة قولهم او فتويهم في حكم فيكون اتباع سبيلهم اي قولهم او فتويهم واجبا اذ لا خروج عن القسمين فاذا حرم احدهما وهو اتباع غير سبيلهم وجب الاخر وهو اتباع سبيلهم لان سبيله وغيره نقيضان فاذا ترك لا يلزم ارتفاع النقيضين فان قيل يجوز ان يكون المجموع بما هو مجموع مرتب عليه الوعيد قلنا المشاقة وحدها كافية مستقلة في ترتب الوعيد فلا حاجة الى ضم مخالفة سبيل المؤمنين وفيه نظر فان المشاقة وان كانت مستقلة في ترتب الوعيد الا انه يجوز ان يكون المراد ان اتباع غير سبيل المؤمنين ليس مترتبا عليه الوعيد مطلقا بل اذا ضم الى مشاقة الرسول دون العكس حتى يقولوا انها مستقلة في ترتب الوعيد من غير ضم فلا يتم الاستدلال فان دفع ذلك بان الاصل كون كل منهما مستقلا في ترتب الوعيد منعنا كون الاصل ذلك وهل هو الا مثل قوله من دخل الدار وجلس فله درهم فان القائل يقتضي ان لا يستقل شيء منهما بترتب الجزاء عليه الا ان هناك وجد ما يدل على استقلال الاول بدون الثاني فيبقى عدم استقلال الثاني بدون الاول على ما كان وايضا القيد المعتبر في المعطوف عليه اعني تبين الهدى معتبر في المعطوف ايضا فيكون المخالفة المحرمة في اتباع غير سبيل المؤمنين انما هي بعد تبين الهدى ومن الهدى سند الاجماع فلا يكون المخالفة مطلقا حراما كما هو مطلوبكم وايضا سبيل المؤمنين يحتمل ان يكون المراد منه سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته او التاسي به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان ونحو ذلك من الوجوه وهل يثبت مثل هذا الاصل العظيم بمثل هذا وايضا سبيل المؤمنين هو دليل الاجماع لاتفاقهم لانه لما لم يحمل على ما وضع له وهو طريق الشيء فليحمل على اقرب المجازات وهو الدليل لكمال المناسبة بينهما فيجب التمسك بدليل الاجماع لا بالاجماع نفسه وهو خلاف مطلوبكم وايضا يجوز ترك الاتباع راسا اذ لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم لو لم يكن بينهما واسطة هو الترك راسا فان قالوا الترك متابعة لغير السبيل قلنا المتابعة الاتيان بفعل مثل ما فعل الغير لاجل اتيان الغير به ولا كذلك الترك الثالث قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه الدلالة ان الوسط بمعنى الخيار لان الوسط من كل شيء عدله وخياره كما هو في اللغة ولقوله ع خير الامور اوسطها فقد اخبر تعالى عن هذه الامة بالعدالة والخيرية واذا اخبر عن هذه الامة بالخيرية والعدالة وجب كونها معصومة عن الخطا قولا وفعلا صغيرة وكبيرة اذ من عدله الله تعالى يكون معصوما البتة

فلو قدموا

فلو قدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية والعدالة وذلك مناف لتعديله تعالى لهم واذا لم يقدموا على شيء من المحظورات وكانوا معصومين عن الخطا وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل على هذا يلزم ان لا يكون في هذه الامة خطا ولا عصيان والامر بخلافه قلنا عند اجتماعهم يكون الامر كذلك لانهم من حيث انهم امة مجمعون على هذا الامر لا خطا فيهم ولا عصيان وفيه نظر فانه تعالى حكم بكونهم عدلا ليكونوا شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تكون في الاخرة فلا يجب عدالتهم الا فيها لانها انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا حتى تكون اتفاقهم حجة سلمنا ان المراد العدالة مطلقا لكن لم قلتم انها تدل على ان قولهم مطلقا حجة وانما تدل على ان شهادتهم مقبولة وحكمهم عن الاجتهاد ليس شهادة وايضا الاتصاف بالعدالة يكفي فيه الاجتناب عن الكبائر واما الصغيرة فيجوز وقوعها مع تحقق العدالة فيحتمل ان يكون ما اجمعوا عليه صغيرة وهو خطا قطعا ومع هذا لا يقدح في خيريتهم وعدالتهم فان قلتم المجمعون مصرون على ما اجمعوا عليه فلو كان خطا كان اصرارا على الخطا المنافي للعدالة قلنا انه لا يطلعون على كونه خطا كما اذا اجمعوا على الحكم من اجتهاد فانكم تجوزون ذلك ومثله انما يقدح في الخطا وليس مما ينافي العدالة انما المنافي الاصرار مع الاطلاع عليه الرابع ما تواتر معنى من قوله ص لا تجتمع امتي على الضلالة لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يخرج الدجال ونحو ذلك من الاخبار التي لم تزل ظاهرة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا من غير ان يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه وهي وان لم يكن شيء من احادها متواترا الا ان التواتر حاصل من المجموع لانا نجد انفسنا مضطرين الى العلم بمضمونها كما نحن مضطرون الى العلم بشجاعة علي ع وسخاوة حاتم ونحو ذلك فيكون اجماعهم حجة وسيجيء في اخر البحث ما يدل على ان هذه الاحاديث تدل على ان زمان التكليف لا يخلو عن معصوم عن الخطا في جميع احكامه لا على ما زعموه فتدبر **قال** مد ظله وليس السكوتي حجة لاحتمال التصويب والتوقف والتمهل للنظر وخوف الفتنة بالانكار **اقول** اذا قال بعض مجتهدي العصر بقول وشاع بين الباقين من غير انكار فانه كان بعد تقرر المذاهب فليس بحجة اجماعا وان كان في اثناء الخلاف فالمشهور بين اصحابنا انه ليس باجماع وبه قال بعض مخالفينا لان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة الاصح العدم لان السكوت يحتمل لكون الساكت مذهبه التصويب اي كل مجتهد مصيب فح فاسكت عن النكير وقد يكون لكونه صوابا من القائل وان لم يكن صوابا عنده وايضا يحتمل ان يكون السكوت للتوقف في ذلك لتعارض الادلة وايضا يحتمل ان يكون للتمهل بان لا يكون الساكت قد اجتهد في تلك المسئلة فيتمهل لان ينظر فيها او ان يكون قد اجتهد فيها مرة ويتمهل لتجديد النظر مرة اخرى ليرى هل يخالف اجتهاده قوله فينكر عليه او لا وايضا يحتمل ان يكون عدم الانكار لخوف

فتنة تنشا من انكاره عليه او يكون عدم الانكار لظن ان غيره ينكر عليه فاكتفى بذلك الى غير ذلك من الاحتمالات وقد اجيب بان ذلك خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في موضع الانكار كما قال معاذ لعمر في امر مجلد الحامل ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا ونحو ذلك وفيه نظر فانه بعد تسليم كون ذلك عادة لهم قد خالفوها كثيرا كما يظهر لمن تتبع احوالهم سلمنا عدم سكوتهم في محل الانكار لكن لا يلزم منه رضاهم بذلك القول لجواز ان يكون السكوت لغير الرضى من الوجوه كما بيناه ودعوى كونها ايضا خلاف الظاهر غير مسموع واعلم ان الشهيد في الذكرى استظهر حجية ذلك مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية نظرا الى ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم قال ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وانت خبير بما في هذا الكلام من الضعف فان العدالة انما تمنع من تعمد الافتاء بغير ما يظن كونه دليلا وليس الخطا مامونا على الظن **قال** مد ظله وخرق المركب يحرم عندنا مطلقا لمخالفته المعصوم قطعا وعندهم ان رفع متفقا عليه كرد البكر مجانا والاجارة كالفسخ ببعض الخمسة **اقول** اذا اختلف اهل العصر على قولين غير متجاوزين عنهما واستقر خلافهم فهل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث ام لا وتفصيل الكلام ان كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب في البعض والسلب في الباقي فاذا اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلاثة بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالاقتسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالاقتسام واستقرت مذاهبهم فهل يجوز لمن بعدهم ان يحدث قولا ثالثا مثاله النية في الطهارات الثلث التيمم والوضوء والغسل قيل يعتبر في الكل وقيل في البعض فالقول بعدم الاعتبار راسا قول ثالث وقد اختلفوا في جوازه فاصحابنا الامامية قاطبة على عدم جواز ذلك مطلقا اي سواء رفع مجمعا عليه ام لا والوجه في ذلك ظ فان حجية الاجماع انما هي لاشتماله على قول المعصوم كما بينا فاذا اختلف الامة على قولين متخالفين كان قول المعصوم داخلا في احدهما قطعا فيكون الحق مع احدهما ويكون الثاني باطلا قطعا فما ظنك بالثالث الذي هو اولى بالبطلان واما العامة فقد اختلفوا في ذلك فالاكثر منهم وافقونا في المنع من احداث الثالث مطلقا والاقل على الجواز مطلقا ومحققوهم على التفصيل فان رفع مجمعا عليه كان غير جائز والا فجائز ولم يذكر الا المص من اقوالهم الا القول الثالث لان القول الاول عين مذهبنا فاكتفى عن ذكره والثاني نادر جدا كذا في الحاشية المانعون مطلقا قالوا اتفق الامة على عدم التفصيل والقول الثالث تفصيل مخالف للاجماع فلا يجوز والجواب المنع من اتفاقهم على عدم التفصيل والقول الثالث تفصيل مخالف للاجماع فلا يجوز والجواب المنع من اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بشيء ليس قولا بعدمه وهذا

الامثلة الواقعة

الامثلة الواقعة التي لا حكم معينا للسابقين فيها ثم يحصل بعد ذلك الاجماع على قول مجدد ولا يقال انه خلاف الاجماع المجوزون مطلقا قالوا اختلافهم على قولين يدل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بمقتضاه الاجتهاد وما ادى اليه فيجوز احداث الثالث به والجواب ان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد واذا لم يكن هناك اجماع مانع فانهم اذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية فاذا اجمعوا على الثالث لم يبق لاجتهاد وهيهنا قد استقر كلامهم على قولين فلا يجوز الثالث المفصلون قالوا اذا رفع مجمعا عليه كان باطلا لمخالفته للاجماع فلا يجوز بخلاف ما اذا لم يرفع مجمعا عليه فانه لا يخالف اجماعا فيجوز اذ لا مانع سواه وله امثلة منها انهم اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقيل عدتها ابعد الاجلين وقيل بالوضع فقط فالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع رفع للاجماع ومنها ما ذكره الاستاد المص من رد البكر مجانا فان الامة في الجارية البكر اذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا سابقا على قولين احدهما عدم جواز الرد والاخر جواز الرد مع اداء ارش النقصان وهو التفاوت بين كونها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا يرفع ما اتفق عليه الامة حيث لم تعمل بشيء من القولين في شيء وان لم يرفع مجمعا عليه كان جائزا لانه لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فيجاز ومثاله فسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة وهي في الزوج الجب والعنة والبرص والجذام والجنون وفي الزوجة الثلثة الاخيرة مع الرتق والقرن فان الامة فيها على قولين احدهما الفسخ في كل واحد منها والاخر عدم الفسخ بشيء منها فالقول بالفسخ في بعض دون بعض غير رافع لما اجتمعت عليه الامة بل موافق لكل من القولين في شيء هكذا قالوا ويرد عليهم ان هذا القول الثالث رافع لما اجتمعت عليه الامة فان القائلين بالايجاب الكلي يبطلون القول بالسلب الجزئي وكذا القائل بالسلب الكلي يبطل القول بالايجاب الجزئي فالقول بالسلب الجزئي والايجاب الجزئي رافع لما اتفق عليه الامة غير موافق لها في شيء من القولين فان قيل عدم قول الامة بالتفصيل ليس قولا بعدمه قلنا الاجماع على الحكم اجماع على عدم جواز نقيضه فيكون القول بنقيض ما قالوه رافعا لما اجمعوا عليه كذا ذكر في الحاشية والمثال الحق في ذلك مسئلة الام والزوج او الزوجة فان الامة فيها على قولين احدهما ان للام ثلث الكل فيهما والاخر ثلث الباقي فالقول بثلث الكل في مسئلة وثلث الباقي في مسئلة غير رافع لما اجمع عليه بل موافق لكل من القولين في شيء **قال** مد ظله ثم موت احد الشطرين المختلفين كاشف عن خطائهم واصابة الباقين **اقول** اذا اختلف اهل العصر على قولين ثم مات اصحاب احد القولين وبقي اصحاب القول الاخر كان قول الباقين حجة لان موت اصحاب احد القولين كاشف عن ان الحق مع الباقين وانهم هم المصيبون دون الاخرين وهذا على اصولنا معاشر الامامية ظاهر فانا نمنع من جواز خلو الزمان عن المعصوم فيكون موت احد الشطرين كاشفا عن ان قول المعصوم مع الباقين

فيكون قولهم حجة يجب اتباعه والمراد من الموت ما يشمل الكفر ايضا فانه لو كفر احد الشطرين كان الحكم كذلك واما مخالفونا
العامة فبعضهم وافقنا في كون قول الباقي حجة مستدلا عليه بانه قول كل الامة وبعضهم خالف في ذلك واستدل
بان قول الباقي قول من قد خالف فيه بعض اهل العصر فلم يحصل اتفاق الامة لان القول لا يموت بموت صاحبه
وضعفه ظاهر **قال** مد ظله ودخول المعصوم يمنع التعاكس كنفي الاجتماع على الخطاء **اقول** هل يجوز تعاكس الطائفتين
على القولين بان يرجع كل منهما عن قوله الى قول الاخر ام لا اصحابنا الامامية قاطبة على عدم جواز ذلك واما العامة
فاكثرهم على الجواز ووجه ذلك ظاهر على اصولنا فان المعصوم مع احدى الطائفتين وداخل في احدهما
ويمتنع رجوع المعصوم عن قوله وقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء يدل على عدم جواز التعاكس بيان ذلك ان اللام
الخطاء ليست للعهد الخارجي لعدم سبق شيء يصلح للعهدية فهي اما للعهد الذهني او للاستغراق او
الجنس وحملها على احد الاوليين انما يكون عند قرينة تدل عليه كما هو مبين في محله ولا قرينة فتعين ان
يكون للجنس فيكون المعنى انتفاء هذا الجنس عن الامة واذا ثبت هذا فلو تعاكس الطائفتان في القولين
المتخالفين فاحدهما اما صواب او خطاء فان كان خطاء ثبت الاجتماع على الجنس وان كان صوابا فقد
عدل كل عنه الى غيره واختلف المحل فيكون اجتماعا على الخطاء المنفي ولا يقال المنفي اجتماع كل الامة على الخطاء
من الكل لتحققه في كل واحدة من الطائفتين واعلم انه بما ذكرنا من دليل عدم جواز التعاكس يمكن ان يستدل
على عدم جواز خلو الزمان عن مصيب في احكامه معصوم عن الخطاء ليلزم منه عدم جواز خلو الزمان عن
المعصوم كما هو من مذهبنا معاشر الامامية وذلك لانه اذا لم يكن المصيب موجودا في عصر من اعصار بل كان
كل واحد من اهل ذلك العصر مخطيا في مسئلة مثلا وان كان محقا في غيرها يلزم اجتماع الامة كلها على جنس
الخطاء وهو منفي بالدليل السابق فان قيل ليس هذا اجتماعا على الخطاء وانما هو ان يجتمع الجميع على خطاء
واحد وليس فليس قلنا خطاء كل منهم في شيء موجب لاتصافه بالخطاء في الجملة فلو كان الجميع كذلك لزم اتصافهم
بالخطاء في الجملة وليس هذا الاجتماع على جنس الخطاء وقد نفي بالحديث فتعين عدم جواز خلو الزمان
عن المعصوم ومما يؤيد ذلك قوله ع لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة فانه صريح في ان
الحق ثابت مع طائفة من امته غير منفك عنها وليس ذلك الا من عصم عن الخطاء في جميع عمره لانه لو اعتراه
الخطاء في بعض الاحوال لم يكن ثابتا على الحق دائما وهو بين في منطوق الحديث فان قيل هذا الحديث لا يدل على
وجود الحق في امته دائما وهو قد يكون بان يكون في بعض الاحوال مع فرقة وفي بعضها مع اخرى وهكذا
فاين الدلالة على ما تقول قلت الحديث يدل على طائفة من امته ع دائما على الحق واذا لم يكن معصوم في جميع
احكامه لم يوجد تلك الطائفة لوقوع الخطاء من كل واحد منهم في الجملة فلا يكون طائفة على الحق واعلم

ان الفخر

ان الفخري في المحصول قد ذكر ان الاكثر على انه لا يجوز انقسام الامة الى قسمين يخطي احدهما في المسئلة
والاخر في اخرى لان خطاهم في مسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على الخطاء وهو منفي عنهم
ولا يخفى ان ما ذكره جار في انقسام الامة الى اقسام عديدة يكون احدهم مخطيا في مسئلة والاخر
وهكذا كما بينا سابقا فيلزم هؤلاء القول بعدم جواز خلو الزمان عن المعصوم كما تقول الامامية من
حيث لا يشعرون كذا بين الاستاد الم في الحاشية **قال** فصل اجماع اهل البيت ع حجة لاية التطهير و
نزولها في شانهم **اقول** خالفنا العامة في اجماع اهل البيت وهم علي وفاطمة والحسنين ع فقالوا ان
اجماعهم ليس بحجة ونحن نتكلم في ذلك على سبيل المماشاة معهم في ان اقوالهم ع عن اجتهاد كما يزعمون
والا فلو جعلنا للعصمة دخلا في ذلك كما هو عندنا لم نحتج الى الاستدلال على ذلك لنا على الحجية اية
التطهير اعني قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اشتملت الاية
على التاكيد بتقديم لفظة انما وباللام وبالاختصاص على صيغة النداء ونزولها في شانهم اجمع عليه المفسرون
منا وشاع بين جمهور العامة روى الثعلبي وغيره عن ابي سعيد الخدري وهو من اكابر الصحابة قال قال
رسول الله ص نزلت هذه الاية في وفي علي وحسن وحسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل في مسنده بثمان طرق مختلفة الالفاظ متفقة المعنى انها
نزلت في النبي ص وعلي وفاطمة والحسن والحسين وروى احمد ايضا في مسنده عن انس بن مالك ان رسول الله
كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج الى الفجر ويقول الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين مثل ذلك ورواه الثعلبي في تفسيره من
طرق وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي الحمراء قال خدمت النبي ص نحوا من تسعة اشهر
او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي ع فيقول السلام عليكم ورحمة الله
فيقول فاطمة وعلي والحسن والحسين ع وعليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول
رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه و
نحو ذلك مما شاع وذاع واذا ثبت ذلك فنقول قد اخبر تعالى خبرا مؤكدا بالحصر بانه يريد تطهيرهم
من الرجس ولا بد من وقوع ما يريده سبحانه من افعاله لا محالة فقطعنا انه سبحانه طهرهم من الرجس
والرجس يحتمل معنيين لا ثالث لهما احدهما ما يستخبث من النجاسات والاقذار والثاني ما يستخبث من
الافعال والاقوال لكن الاول غير مراد قطعا فتعين الثاني وظاهر ان لام الرجس ليست للعهد لعدم
المعهودية فهي اما للاستغراق او الجنس واقتصر الاستاد الم مد ظله على الثاني لظهور ثبوت المط

على الاول وقد نبه عليه في الحاشية وح نقول اذهاب جنس الرجس نفي لماهيته وحقيقته وذا لا يكون الا بنفي
كل فرد فرد من ماهية الرجس خطاء او غيره واذا ثبت انتفاء الخطاء عنهم كان اجماعهم بل قولهم مصونا عن الخطاء
فيكون حجة قيل القول لا نسلم ان الخطاء الاجتهادي رجس اقول الظاهر ان تطهير الله تعالى من رجس الاقوال و
الافعال يشمل ذلك ولو سلم عدم شموله فالكلام في الحجية وظاهر ان قول المجتهد المخطي حجة على مقلده كما يعمل
به ذلك القائل فيتم المطلوب ويسقط الاعتراض فتامل واجاب مخالفونا العامة عن الدليل المذكور بان سياق
الاية يدل على ان المراد باهل البيت الازواج لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن حيث قال تعالى وقرن في بيوتكن
ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى انما يريد الله الاية وهو مردود من وجوه اما اولا فلما ذكرنا من الروايات
الصحيحة الدالة على ان المراد باهل البيت في الاية هم العشرة ع لا الزوجات وثانيا ان القران ليس كغيره في انه
اذا كان اوله في شيء كان اخره فيه ايضا بل قد يكون صدر الاية لبيان امر واخرها لبيان امر اخر وح فلا مانع من
كون صدر الاية للزوجات واخرها لغيرهن وثالثا انه لو اراد الزوجات لانث الضميرين فكان يقول عنكن
ويطهركن لكنه ذكرهما فلا يكون المراد الزوجات فان قيل يجوز ان يكون ذلك بطريق التغليب على ان يكون
الزوجات ايضا داخلة فان التذكير انما يمنع من القصر عليهن ولا يمنع من ارادتهن وح لا يكون اجماع العترة
فقط حجة بل مع الازواج وليس هذا مطلوبكم قلنا لا يجوز ارادة الازواج بوجه لان نفي ماهية الرجس
وحقيقته على ما عرفت يكون بنفي جميع افراده من الخطاء وغيره وهذا ليس في الزوجات اتفاقا واما رابعا
فلما روي انه نزلت هذه الاية اخذ رسول الله ص كساء فوضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين ثم
قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة فادخلت
راسي في البيت وقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك الى خير فان اشارته ع بقوله هؤلاء اهل بيتي المفيد
للقصر واخراجه لام سلمة نص على ان المراد من اهل البيت في الاية العشرة ع ومع هذه الوجوه يضمحل ايهام سياق الاية
كون المراد باهل البيت النساء كما يتخيله من هو معاند للحق او مختوم على قلبه بالقساوة وايضا روى البخاري
ومسلم عن عايشة قالت خرج رسول الله ص ذات غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن فادخله
ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل عن ام سلمة ان النبي ص كان في بيتها فاتته
فاطمة ع ببرمة فيها حريرة فقال ادعي لي زوجك وابنيك فجاء علي وحسن وحسين فجلسوا ياكلون من تلك
الحريرة فانزل الله تعالى هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ رسول
الله ص فضل الكساء فكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي

فاذهب

فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة فادخلت راسي البيت وقلت انا معكم يا رسول الله
فقال انك الى خير انك الى خير والمرط بكسر الميم والراء الساكنة واخره طاء مهملة كساء موصوف
او خز والمرحل بالراء والحاء المشددة المهملتين على صيغة المفعول ثوب فيه نقش والبرمة بضم الباء
واسكان الراء قدر من الحجر والحريرة بالحاء المهملة والياء المثناة من تحت بين الرائين المهملتين واخره
هاء طعام يطبخ من الطحين واللبن والدسم والكل ظاهر بقي شيء وهو ان قول الاستاد الم مد ظله سابقا
واشارته ص بقول اللهم الخ ظاهر في انه غير الرواية الثانية عن احمد بن حنبل والظاهر انهما واحد كما يظهر
لمن تتبع **قال** مد ظله ومما ينادي بحجية اجماعهم قول النبي ص اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب
الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض رواه احمد بن حنبل وغيره بطرق عديدة مع
اختلاف يسير في اللفظ وفي صحيح مسلم عن زيد بن ارقم مثله وفي اخره قال حصين ومن اهل بيته يا زيد
اليس نساؤه من اهل بيته فقال نساؤه من اهل بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة بعده **اقول** الخبر الاول
من هذين الخبرين دليل على حجية اجماعهم وتقريره انه ص قرن العترة بكتاب الله وشركهما في ان المتمسك
بهما لا يضل ابدا وهو دليل على ان المتمسك بكل منهما مصيب للحق غير مخطي فيكون قولهم حجة فان قيل الخبر
تدل على ان المتمسك بهما معا مصيب فلم قلتم ان قول العترة وحده حجة قلنا لو كان الامر كما زعمت
للزم ان لا يكون الكتاب وحده حجة وهو باطل اتفاقا قيل هذا معارض بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وبما ثبت من قول النبي ص في حق عايشة خذوا شطر دينكم عن الحميراء فانهما يدلان على وجوب
الاخذ بقول كل صحابي وبقول عايشة وان خالف قول العترة ولو كان حجة لما كان كذلك اقول بعد تسليم
مساواة هذين الخبرين للخبر المتقدم في الطرق فان الاول قد صار مستفيضا فان احمد بن حنبل
رواه في مسنده بثلث طرق ورواه ابن مسلم في صحيحه بثلث طرق ورواه ابن مسلم في صحيحه بثلاث
ورواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين بطريقين ورواه ايضا بطريق في الجمع بين الصحاح الست ورواه
الثعلبي في تفسيره ونحو ذلك مما يفيد نقله تطويل الكلام نرد عليكم بان اقتران العترة بكتاب الله
في التشريك يدل على مساواتهما في الحجية فيحمل الحديثان المتقدمان على وجوب الاقتداء اذا لم يكن معارضا
لقول العترة لا مطلقا كما انه يجب الاقتداء بهم اذا لم يعارض قولهم كتاب الله تعالى فاين المعارضة ثم ان قوله
حتى يردا على الياء فيه مشددة ضمير المتكلم والحوض منصوب على المفعولية ليردا واما الخبر الثاني من
الخبرين فصريح في ان المراد باهل البيت في الاية ما عدا نساؤه فان قول زيد نساؤه من اهل بيته ولكن
اهل بيته من حرم الصدقة معناه ان نساؤه من اهل بيته لغة واما اهل البيت المراد من الاية فهم من حرم الصدقة

اي من حرم الصدقة عليهم وظاهر انهم غير نسائه قال مد ظله ومما يؤيد ذلك ايضا انهم ع مهبط الوحي الالهي وفيهم باب مدينة علم النبي وهم اخص الخلق به ص واقربهم اليه وافضلهم لا يشركهم غيرهم اقول مما يؤيد حجية قولهم انهم مهبط الوحي الالهي لانهم مع النبي ص في جميع الاوقات والاحوال وفيهم باب مدينة علم النبي اعني امير المؤمنين علي لقوله انا مدينة العلم وعلي بابها وقد روي في الجمع بين الصحيحين قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ولا شك ان قول هرون حجة فكذا قول من ساواه في المنزلة وروى ابن مردويه وهو الثقة عندهم باسناده الى حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله ص علي خير البشر من ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله تعالى امن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله الى قوله تعالى كمن امن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله الى قوله ان الله عنده اجر عظيم نزل في حق علي لما افتخر طلحة ابن شيبة والعباس فقال انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى بها انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال علي ع انا اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله تعالى هذه الاية لبيان افضلية وفي مسند ابن حنبل قال قال رسول الله ص اني دافع الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانه ايضا محبة الله تعالى له مع انتفاء المعصية منه وفيه ع قال رسول الله ص الصديقون ثلاثة حبيب بن موسى النجاري وهو مؤمن ال يس وجبرئيل من ال فرعون وعلي بن ابي طالب وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله ان هذا لشيء عجاب وروى الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الاية وضع رسول الله ص يده على صدره وقال انا المنذر واومى بيده الى صدر علي ع فقال وانت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون فكيف يكون الهادي ولا يكون قوله حجة وروى الزمخشري باسناده الى رسول الله ص قال قال النبي ص فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وفي مسند احمد ابن حنبل قال قال رسول الله ص افضل الصلوات والتحيات والتسليمات النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وقوله ص في خبر الطائر اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي عليه افضل الصلوة والسلم ومع هذا فكيف لا يكون قولهم حجة وروى الجمهور في الصحيحين واحمد ابن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس قال لما نزل قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا

رسول الله

رسول الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ع ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة وروى الجمهور عن ابن شهود قال قال رسول الله ص انتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد احدنا لصنم قط فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا وروى الجمهور عن مجاهد انه قال قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به نزل في علي ابن ابي طالب وروى الجمهور ان قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزل في علي ابن ابي طالب وروى الجمهور عن رسول الله ص انه قال لو يعلم الناس متى سمي امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وادم بين الروح والجسد قال الله تعالى عز وجل واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال تبارك وتعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم وروى سفيان الثوري عن السدي عن الحرث عن ابن عباس في قوله تعالى واسئلوا اهل الذكر قال هم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين هم اهل الذكر والعلم والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين ع ثم انهم ع اخص الخلق بالنبي ص واقربهم اليه وافضلهم لديه كما يدل عليه اية المباهلة اعني قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين قال المفسرون من العامة ورواه مسلم في صحيحه بطريقين والثعلبي في تفسيره ان المراد بالابناء الحسن والحسين والنساء فاطمة والانفس علي ع ومع هذا القدر من المنزلة العظمى والرتبة القصوى لهم بالنسبة الى النبي ومع ملازمتهم له وكون افعاله واقواله غير خفية عليهم يكونون ابعد عن الخطاء من غيرهم والحق باتقاء الزم تتمة نحن اذا اثبتنا حجية اجماع العترة وانهم لا يقع منهم الخطاء بوجه ثبت ان الائمة الباقين كذلك اذ النفي قول ثالث خارق لما اجمعت عليه الائمة فيكون باطلا وايضا ثبت منهم النص على عصمة من بعدهم ونص كل سابق على اللاحق وذلك مما علم بثبوته تواترا قال مد ظله فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة خلافا للغزالي وبعض الحنفية لنا اشتراك الدليل بينهما واستدل الحاجبي بالاولوية القطعية دلالته دون الخبر وفيه نظر اقول اختلف اصحابنا في حجية الاجماع المنقول بخبر العدل الواحد فالمشهور بين الموجبين العمل بخبر الواحد انه حجة وعليه اكثر العامة وخالف فيه بعضهم كالغزالي وبعض الحنفية لنا على الحجية اشتراك الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد بينه وبين الاجماع المنقول به فكما يجب العمل بخبر الواحد يجب العمل بالاجماع المنقول به واستدل الحاجبي على الحجية بدليل الاولوية لان دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وفيه نظر فانا لا نسلم ان دلالة هذا الاجماع قطعية الثاني قوله نحن نحكم بالظاهر اي بما يفيد الظن ولا شك ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مفيد للظن فيكون حجة وفيه انه معارض بان اطلاع الناقل على اجماع جميع مجتهدي العصر وعلى اتفاق ارائهم في تلك المسئلة بعيد جدا

لانه يجوز ان يكون كثيرا من مجتهدي ذلك العصر لم يطلع هذا الناقل على قوله اما لكون ذلك المجتهد اخذ زاوية الانفراد والعزلة عن الناس وكونه محبوسا اسلبا اطلاعه لكن نقول يبعد اطلاعه على بقاء قولهم في تلك المسئلة من غير تغير ورجوع عن ارائهم فان قيل انقراض عصر المجمعين غير شرط فلا حاجة الى اطلاعه على بقاء القول المجمع عليه قلنا معنى ذلك ان يحصل له علم بثبوت اتفاقهم في وقت واحد على المسئلة المخصوصة لجواز ان يكون احدهم رجع عن قوله بعد مفارقة الناقل له فان قيل عدالة الناقل تمنع من الاقدام على نقل الاجماع من دون تحققه قلنا مع ذلك يستبعد العقل الاطلاع على ذلك فيضعف الظن الحاصل من خبره والحق ان الاطلاع على الاجماع في زماننا هذا ممتنع عادة من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بعدمه فظاهر كل اجماع يدعي في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى ماننا هذا ولم يكن مستندا الى نقل متواتر واحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به الشهرة كما قاله الشهيد اما الزمان السابق المقارب لعصر الائمة الذي يمكن حصول العلم باقوالهم فيمكن حصول العلم به بتتبع الاحوال والى مثل هذا نظر بعض علماء العامة فقال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين فيمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل ودفع العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعا ونعلم اتفاق الائمة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه ولا يذهب عليك ان حاصل الكلام السابق ان الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل ممتنع عادة وكلام العلامة صريح في ان الاطلاع عليه من جهة النقل ممتنع عادة وكلام العلامة صريح في ممكن بل واقع ولا ينافي بين الكلامين فتامل استدل لنا في الحجية بان ما ذكر من الدليل ظاهر وهذا اصل فاثبات به اثبات الاصل بالظاهر وهو باطل فان القطع في الاصول شرط والجواب المنع من اشتراط القطع في الاصول بل الظن كاف فيها وكيف لا واعظم الاصول السنة وليس ثبوتها الا بالظواهر وفيه نظر وسيجئ لهذا تتمة انشاء الله تعالى واعلم ان تقسيم الاجماع الى القطعي والظني كما فعله بعضهم جاعلا القطعي ما ثبت بالتواتر والظني ما ثبت بالاحاد لا يخفى ما فيه وللاستاد المحقق عليه كلام ذكره في الحاشية وحصوله ان ما ثبت بالتواتر يجب ان يكون محسوسا كما بينا في شرايط التواتر والاجماع هو تطابق اراء المجتهدين من الامة على حكم هؤلاء وهذا المعنى ليس محسوسا لاحد انما المحسوس قول كل واحد منهم انا امن عن هذه المسئلة وهو غير الاجماع لاحتمال ان يكون قول بعضهم هذا تقية او كذبا لعدم اشتراط العدالة في المجتهد عندهم او نحو ذلك فتامل قال وقد يتجوز في تسمية المشهور اجماعا فرعا الحق به وقربه الشهيد في الذكرى اقول بعد

ماعرفت

ما عرفت من معنى الاجماع واعتبار دخول قول المعصوم فيه يظهر ان القول المشهور بين الاصحاب لا يكون اجماعا لعدم صدق تعريفه عليه لكن الاصحاب قد يتساهلون في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به على المسائل الفقهية فيطلقونه على المشهور تجوزا في الاطلاق بل ربما الحقه بعضهم بالمجمع عليه واستقربه الشهيد في الذكرى ان كان مراد قائله اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعا محتجا عليه بقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها في الكتب او الفتوى ولم يتعرض المص في الكتاب لشيء من نفي ذلك واثباته والذي يقتضيه النظر الصحيح على ما قاله بعض علمائنا ان الشهرة انما يحصل بها قوة الظن اذا كانت قبل زمن الشيخ بحصول الظن بوصول الحكم الى الائمة ع فانتهاج الاكثر مما كانت الاهواء المروية عنهم ع مستدل احاديثهم ووجود اصولها اما الحاصلة بعد الشيخ فلا اعتبار لها لان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فظنوا انها مشتهرة بين العلماء ولم يدروا ان مرجعها الشيخ وانها انما حصلت بمتابعته والله اعلم بحقيقة الحال قال المطلب الرابع في الاستصحاب وهو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الاول والاظهر انه حجة وفاقا لاكثر اصحابنا وخلافا للمرتضى ولاغلب الحنفية والمتكلمين الخ اقول فرغ من الكتاب والسنة والاجماع وشرع في البحث عن دليل العقل ومن جملته الاستصحاب ولا كلام في حجية استصحاب النفي وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وحاصله استصحاب براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات الى ان يرد الدليل الناقل من النفي الاصلي الى ذلك الحكم فيتبع حسب دلالة الدليل عليه انما الكلام في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه ثانيا على ما كان عليه ام يفتقر ثبوت الحكم في الوقت الثاني الى دلالة اكثر اصحابنا على الاول وهو اختيار اكثر العامة وربما اورد الشافعية في تصويره ان المتيمم اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء في اثنائها فانه يستمر على فعلها استصحابا للحال الاولى اعني قبل رؤية الماء حيث يجب عليه المضي عليه اتفاقا فيجب ان يكون الحكم على ما كان عليه اولا وذهب السيد المرتضى واكثر الحنفية واكثر المتكلمين الى انه ليس بحجة بل ثبوت الحكم في الزمن الثاني يحتاج الى دليل وهذا القول غير بعيد تمسك الاولون على الحجية بان المقتضي للحكم الاول ثابت والمعارض لا يصلح رافعا له فيظن ثبوت الحكم في الزمن الثاني اما ثبوت المقتضي فلانا نتكلم على هذا التقدير واما عدم صلاحية المعارض لرفع الحكم فلان المعارض هو احتمال تجدد مزيل الحكم والحال كما يحتمل عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله ويبقى

الحكم الثابت سليما عن رافع فيظن بقاؤه ونظيره ما اتفق الفقهاء على العمل به كمسئلة من تيقن الطهارة
وشك في الحدث فانه يعمل على نفيه السابق قبل حدوث الشك وكذلك العكس وكمن تيقن طهارة ثوبه
في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ونحو ذلك وايضا لولا حصول الظن من ذلك لم يقر بالمعجزة التي هي
خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة كما ذكره البيضاوي في المنهاج وبيانه ان المعجزة امر خارق
للعادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما
وقع الا على هذا الوجه وهذا هو الاستصحاب فالمعجزة متوقفة على العلم باستمرار العادة اذ لو جاز تغيرها
في نفسها لم تكن المعجزة خارقة لها فلم يكن معجزة وفيه نظر فان كلامنا في بقاء الظن واستمرار العادة
توجب العلم باستمراره مثل ذلك الا ظنه فانه قبل ظهور المعجزة كان لنا علم مستند الى العادة بعدم وقوع
مثلها وايضا لو لم يحصل الظن بالبقاء في الوقت الثاني لما ساغ من العاقل ارسال المكاتيب والهدايا والودايع
الى مكان بعيد بل ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة وتجارة فان هذا الفعل ليس الا لظن بقاء
المرسل اليه في ذلك المكان في الوقت الثاني ولولا ذلك لكان هذا الفعل سفها من العاقل وكذلك من
غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا لاستصحاب
حال حيوته وهذه الحالة موجودة في مواضع الاستصحاب وايضا انا نقطع بان من شك في
الزوجية ابتداء حرم عليه الوطي ومن شك في بقائها ودوامها جاز له الوطي ولا فارق بينهما الا
بقاء الظن بعدم الزوجية لتحقق العلم بعدمها قبل الشك فيكون بقاؤه مظنونا في الاول وبقاء
الظن بها لتحقق العلم بعدمها قبل زمان الشك فيكون بقاؤها مظنونا في الثاني ولولا ذلك لتساويا
او اختلفا فان تساويا كانت الحرمة ثابتة في الامرين والحلية فيهما وان اختلفا فان حصل الظن
بعدم الزوجية في الثاني والزوجية في الاول لزم اختلاف الحكم وكلاهما مجمع على فساده وايضا
لو لم يحصل الظن بالبقاء لم يثبت الاحكام الثابتة في عهده عم لانها اذا لم يكن مظنونة الاستمرار لم يكن
الحكم بثبوتها الان لجواز ان يرد نسخ او غيره واما انه مع ظن البقاء يجب الحكم فلوجوب اتباع الظن
كاقتضاء الدليل وفي كل من الادلة نظر ومجمله ان الكلام في الاحكام الشرعية ولا بد في ثبوتها
من دليل والتسوية بين الحالين اذا لم يدل عليها دليل غير مقبولة ومن هنا يعلم توجه المنع على الدليل
الاول فانا لا نسلم ان المقتضي للحكم ثابت في الزمن الثاني اذ عدم العلم بعدمه ليس علما بثبوته
وهل هو الا مصادرة على المطلوب وقس على ذلك حال باقي الادلة احتج النافي للحجية بان الحالة الثانية غير
الاولى من حيث ان الحالة الاولى متفق على ثبوت الحكم فيها والثانية مختلف فيها فكيف يحكم فيها بحكم الاولى

بدل
طرد

تخرج دليل

من غير دليل وانه لا فرق بين من عول في ذلك على ما قالوه وبين من عول في حمل المسئلة على الاخرى في ثبوت الحكم من
غير ان يبين ان فيها علة توجب الجمع بينهما وذلك ظاهر البطلان والذي يوضح ذلك ان الذي لاجله قيل بثبوت
الحكم في الحالة الاولى هو اجماع او دليل خاص دل عليه وذلك مفقود في الحالة الثانية فان الدليل لم يقتضي
دوام الحكم في جميع الاوقات والا لم يكن من القول به بد وانما اقتضى ثبوته في وقت مخصوص فطرق الوقت الثاني
يقتضي عدم ثبوت الحكم الا بدليل ولقد احسن المرتضى في الذريعة حيث بين اختلاف الحالين ثم قال واذا كنا قد
اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هنا
استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات
مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات
الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره
الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة
الفلك وما جرى مجراها من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال
على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل
تعلق بشرط واعى ام لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء والماء
في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد
ثبت في المعقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد
وصار كونه في الدار وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية واما القضاء بان حركة الفلك وما
جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة على من ادعى ان رؤية الماء لم تغير الحكم الادلة
ثم قال وبمثل ذلك يجيب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار
وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي نخبر
عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه
انتهى وهو في نهاية الجودة غير ان ظاهره عدم المضي في الصلوة بعد رؤية الماء للمتيمم الداخل في الصلوة
كما في المثال المذكور ويمكن ان يقال فيه انه قد دخل في الصلوة دخولا مشروعا فلا يجوز له الخروج عنها الا بدليل
شرعي يدل عليه ولم يرد في الشريعة ان رؤية الماء حدث تنقض به الصلوة فاذا لم يكن في الشريعة ذلك دل
على انه ليس بحدث فيجب المضي في الصلوة لكن على هذا يخرج من باب استصحاب الحال والمحقق بعد ان اختار
العمل بالاستصحاب واحتج عليه قال بعد ذلك الذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان

مما يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا
وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع
بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها كان استدلالا صحيحا لان المقتضي
للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم
ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد
اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل
حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان
يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى كلامه وهو جيد لكنه في الحقيقة اختيار المرتضى
وهو الاصح لقوة دليله ومما ذكرناه يعلم ان ما ذكره المص من دليل النافين لا يصلح للاستناد وان سلم
ما لم نوناه فتامل المقام واستمل الله الاعتصام قال مد ظله فصل القياس مساواة فرع الاصل في علة
حكمه او اجراء حكم الاصل في الفرع الجامع اقول القياس التقدير فيقال قست الارض بالقصبة اي
قدرتها والمساوات ايضا يقال لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد تعرى بعلى لتضمنه معنى الابتناء
وفي الاصطلاح ذكر المص له تفسيرين الاول مساوات فرع لاصل في علة حكمه وبيان ذلك انه لما كان
من الادلة المثبتة للاحكام عند القائلين به فلا بد له من حكم مطلوب قائم بمحل يقصد اثباته في محل آخر
قياسا عليه فكان هذا الاخر فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه وابتنائه عليه في الحكم ولا يتحقق ذلك
في كل شيئين بل فيما اشتركا في امر وليس كل امر مشترك فيه صالح لذلك بل ما يوجب الاشتراك في الحكم
بان يستلزمه ويسمى علة الحكم مثلا اذا كان المطلوب اثبات الربوية في الذرة فيدل عليه بمساواته
البر في علة الربوية التي هي الاقتيات او الكيل او نحو ذلك ويكون ذلك دليلا على ربوية الذرة
والربوية هي الحكم المثبت بالقياس اعني المساوات ويرد عليه شيئان الاول خروج قياس الدلالة عنه
فانه لا علة هناك وانما هو اثبات حكم في الفرع لثبوت حكم اخر فيه يوجبها علة واحدة كما يقطع
الجماعة بالواحد اذا اشتركوا في قطعه فان الحكم اعني وجوب القطع على الجماعة ثبت في القاطعين
لثبوت وجوب الدية عليهم لان وجوب الدية والقصاص موجبان للجناية بحكم الزجر في الاصل قد
وجد في الفرع احدهما وهو الدية فيوجد الاخر فظاهر ان التعريف لا يصدق على مثل هذا وكذا
بان المعرف قياس العلة فهو المراد مط واما قياس الدلالة فليس قياسا مطلقا وان كان مقيدا فلا
يضر خروجه سلمنا لكن المساوات في العلة اعم من التصريح والضمني وهذا وان لم يكن صريحا الا انه ضمني

يصح

الثاني

الثاني خروج قياس العكس فانه عبارة عن ان يثبت في شيء نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال لو لم
يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا له عند نذره ان يعتكف صائما كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا في الاعتكاف
لم يكن شرطا له اذا نذر ان يعتكف مصليا فالاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا
للاعتكاف حال النذر والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط حال النذر لافتراقهما في العلة التي بسببها
كانت الصلوة غير شرط في الاعتكاف وهي عدم كونها شرطا فيه حال النذر وهذه العلة غير موجودة في الفرع
اعني الصوم لانه شرط في الاعتكاف حال النذر اجماعا ويجاب بانه ليس بقياس فلا يضر خروجه بان المقصود مساواة
الصيام الصلوة في الحكم اي في عدم الفرق بين النذر وعدمه فيهما وهذا التعريف اعرف به الحاجبي وبعض علماء
الاصول الثاني انه اجراء حكم الاصل في الفرع بجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل فان القياس لا يكون بين
كل شيئين كما مر بل اذا اشتركا في الحكم ليتم به اثبات الحكم في الفرع كما ثبت الربوية في الذرة بجامع الاقتيات بينها وبين
البر الموجب للربوية في البر ويرد عليه ان الحكم في الاصل شخصي فلا يصح اجراؤه في الفرع لامتناع قيام الشخص
بمحلين وبان الاجراء ظاهر في تعدية الحكم والعرض مما يمتنع انتقاله ويجاب عن الاول بان المراد مثل حكم الاصل
نوعا وجنسا وعن الثاني بان الاجراء بمعنى الاثبات اي اثبات مثل حكم الاصل ثم ان هذا التعريف وما
قبله يشمل القياس الصحيح والفاسد معا اذ ليس المراد اثبات الحكم في الفرع بجامع في الواقع بل في نظر المثبت
وقد تبين مما شرحنا تقوم القياس باركانه الاربعة التي هي الاصل والفرع والعلة الجامعة وحكم الاصل اما
حكم الفرع فثمرة القياس والغرض منه واعلم ان المص لم يبين ما هو الاصل في القياس حيث اختلف فيه فان
المتكلمين على انه النص الدال على الحكم فيه والفقهاء انه محل الحكم المقيس عليه ولا ما هو الفرع لعدم الفائدة
في ذلك حيث ان المقصود ابطاله راسا قال مد ظله وليس حجة عندنا الا طريق الاولوية ومنصوص
العلة اقول القياس منه مستنبط العلة ومنه منصوصها وسيجيء الكلام في الثاني اما الاول فقد اختلف
العلماء في جواز التعبد به عقلا والاكثر على الجواز اذ لا يمتنع في العقل ان يوجب الشارع التعبد به اما وقوع التعبد
به شرعا بحيث يكون حجة يستدل به على الاحكام الشرعية فاصحابنا قاطبة وبعض المخالفين على عدم الوقوع
وقد اختلفوا في وجه ذلك فقيل لانه لم يدل الدليل على وقوعه وقيل بل لوجود الدليل على عدم جواز استعماله
في الشرع وهو الحق وهل المنع من التعبد به مخصوص بشرعنا ام عام في جميع الشرايع ذهب الى كل طائفة وذهب
اكثر المخالفين الى وقوع التعبد به في الشرع واختلفوا في وقوع ثبوته فبعضهم اثبته بالعقل وبعضهم بالشرع
لنا على عدم حجية الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل الكتاب فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى
ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى تعالى عن القول عليه من غير علم والقول بالقياس قول من غير علم اذ غاية ما

بدل
يعتكف

يفيد الظن فيكون منهياً عنه وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئاً والقياس لا يفيد الا الظن فلا يكون الثابت
به حقاً والا لكان مغنياً عن الحق فهذه الايات دلت على المنع عن اتباع الظن مطلقاً خرج عنه ما اخرجه الدليل
من الحكم بالشاهدين والعمل بخبر الواحد ونحوهما فيبقى معمولاً بها فيما عدا ذلك ومن جملته القياس فيكون
باطلاً لا يقال هذه الايات تدل على منع الرسول عن القياس فلا يعم المنع لانا نقول النبي اذا نهي عن ذلك
مع كمال علمه وعقله الذي لا يصل اليه احد فغيره اولى بذلك لا يقال النبي ص نهي عن ذلك لان لطريقاً
غيره هو الوحي بخلاف الامة لانا نقول هذا الطريق على تقدير حقيته لا ينافي التعبد به التعبد بالوحي
ايضاً كما هو ظاهر هكذا اجاب بعض اصحابنا اقول فيه نظر فان للخصم ان يقول انما منع الرسول ص من التعبد
به لكونه مرتبة اعلى منه كما سيأتي مثله في بحث الاجتهاد واقول الحق ان مثل هذا الخطاب عام في
النبي ص وغيره فان العادة جارية بخطاب الرئيس وارادة جميع اتباعه ولهذا احتجنا في الاختصاص
به الى الدليل فاندفع الاعتراض راساً وفي استدلال المص بهذه الايات على المنع من العمل بالقياس نظر فانه
في بحث الخبر حكم بانها مخصوصة بمسائل الاصول حيث قال هناك والنهي عن اتباع الظن انما هو في
الاصول وظاهر انه مع الحصر لا يتم الاستدلال ويمكن التجلي بان الحصر اضافي بالنسبة الى خبر الواحد
فلا ينافيه خروج غيره او ان الحصر هناك تحقيقي والعموم هنا بناء على ما يزعم الخصم من عدم الاختصاص
فليتامل واما السنة فلورود النهي عن العمل به عنه ع بطرق عديدة منها انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة
بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا اذ قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة
اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ونحو ذلك من الاخبار الدالة
في ذم العمل بالقياس فيكون منهياً عنه لا يقال هذه اخبار احاد تفيد الظن ونحن عندنا ادلة قطعية
توجب العمل به والظن لا يعارض القطع لانا نقول الدليل العقلي الذي استدلوا به هو ان القياس يفيد
دفع الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه ونحن نقول خبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد في المنع من العمل به
افاد ظن ان التمسك به سبب الضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه وليس احد الظنين اقوى من الاخر ولا
اولى منه بالعمل ما قلناه اولى لان القياس مما يعم به البلوى حيث انه من الادلة التي يعتني بنقلها فلو كان لنقل
واما الاجماع فلما تواتر من اجماع العترة الطيبة الطاهرة المنزهة عن الارجاس على رده فقد تواتر عنهم
ان الباقر والصادق واباهما واولادهما صلوات الله عليهم قد انكروه وذموه ومنعوا شيعتهم
من العمل به وامروهم برده حتى صار ذلك ضرورياً من مذهبهم كما تواتر عندكم ان ابا حنيفة والشافعي
ومالكاً اوجبوا العمل به واجماع العترة حجة كما اثبتناه سابقاً لا يقال اجماع العترة على ذلك ممنوع

والروايات معارضة

والروايات معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون عمل العترة به لانا نقول هذا المنع مكابرة فان من عرف
الاخبار ويطلع على المقالات يعلم قطعاً ان الائمة ع انكروا القياس انكاراً تاماً وحرموا الرجوع اليه وهو معلوم
بالضرورة من مذهب الامامية واما قول الزيدية فباطل لانهم يرجعون في مذاهبهم الى ابي حنيفة الزيدي
القائل بالقياس هذا وقد ذكر بعض شارحي المنهاج كلاماً حاصله ان الائمة ع قد اقروا على القياس وايد
ذلك بما روي عن ابي حنيفة انه لقي الامام محمد بن علي الباقر ع في قبة من ادم بين الصفا والمروة فسلم عليه في جنبه
وساله عن بعض المسائل فسكت ابو حنيفة فقال الامام له تكلم فقال لا اجد قياساً واشتغل عن ابي حنيفة
يا ابن بنت رسول الله سالتك بالذي رزقك العلم ان تجيبني عن هذه المسائل الغامضة فاجابه
عنها ولم ينكر عليه قوله لا اجد قياساً وذلك مما يدل على تجويزه العمل به لان التقرير على التخطئة غير جائز
انتهى اقول نحن اولاً نمنع الرواية وعلى تقدير التسليم نقول ان التقرير ليس مطلقاً حجة عندنا بل
اذا لم يكن هناك تقية لهم ع والسكوت هنا للتقية فان اعدائهم ع خصوصاً في تلك الاوقات كثيرون
والحاصل ان انكار التواتر عنهم ع في نفي القياس بعد الوقوف على الاخبار مكابرة صرفة وعناد محض نعم
الذي يبقى للخصم معنا منع حجية اجماع العترة الطاهرة وهو مدفوع بالادلة السابقة على ذلك فان قيل
ما تقول فيما روي عن امير المؤمنين ع بطريق صحيح حين اختلف المهاجرون والانصار في وجوب الغسل
على الرجل اذا اتى اهله ولم ينزل حيث قال الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان وجب
الغسل فسال عمر امير المؤمنين ع وقال ما تقول يا ابا الحسن فقال امير المؤمنين ع اتوجبون عليه الجلد
والرجم ولا توجبون عليه صاعاً من ماء وهذا صريح في ايجاب الغسل قياساً له على الجلد والرجم قلنا الجواب
الفصل منه ع هنا ليس بالقياس بل بطريق الاولوية الذي هو حجة عندنا ايضاً فلا ينافي ما تواتر عنهم ع
من انكاره واما دليل العقل فحاصله ان اكثر موارد الشرع اختلاف الاحكام في المتماثلات وتماثل الاحكام
في المختلفات اما الاول فلان الشارع فرق بين عدة الطلاق وعدة الموت فحكم في الاولى مع الدخول بثلاثة
اقراء او ثلثة اشهر وفي الثانية اربعة اشهر وعشرة ايام مع تماثلهما فان الغرض من العدة استبراء الرحم
لا يختلف فيهما وفرق بين الازمنة فحكم بحرمة الصوم في العيد وبوجوبه قبله واستحبابه بعده مع ان الازمنة
متماثلة في الحقيقة وفرق بين الغاصب والسارق فحكم بقطع الثاني وعدم قطع الاول مع تماثلهما في اخذ
مال الغير وفرق بين خروج المني والبول في ايجاب الغسل وعدمه ونحو ذلك مما لا يخفى واما الثاني فلان
الشارع سوى في الفداء بين قتل الصيد في العمد والخطاء حال الاحرام مع اختلافهما في الحقيقة وكذا سوى
بين القتل خطاء والوطي في الصوم والظهار في ايجاب العتق مع اختلافهما في الحقيقة وكذا سوى بين

الردة والزنا مع الاحصان في القتل مع اختلافهما حقيقة وكذا سوى بين خروج البول والنوم في وجوب
الوضوء ونحو ذلك مما لا يحصى واذا ثبت اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثل الاحكام مع التخالف فكيف
يمكن العمل بالقياس الذي حقيقته الجمع في الحكم بسبب التماثل والفرق في الحكم بسبب التخالف فيكون
باطلاً مردوداً فلا يجوز التمسك به **قال** مد ظله قالوا قال سبحانه فاعتبروا ان انتم الا بشر مثلنا وقرر معاذاً
على قوله اجتهد برأيي ولقوله ارايت لو تمضمضت وخبر خثعمية والشركة في السرقة وعمل الصحابة شائعاً ذائعاً بلا نكير
فيكون اجماعاً **اقول** استدل المخالف على حجية القياس بادلة الاول من الكتاب قالوا اولاً قال تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار اوجب سبحانه الاعتبار اي التجاوز لانه مشتق من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت النهر يعني جاوزته
والقياس فيه تجاوز عن حكم الاصل الى حكم الفرع فيكون اعتباراً والاعتبار واجب فيكون القياس واجباً فيكون
حجة فان قيل وجوبه لا يستلزم حجيته واللازم الوجوب قلنا معنى وجوب اثبات الحكم الشرعي به هو معنى حجيته
قالوا ثانياً قال تعالى ان انتم الا بشر مثلنا نفوا عنهم النبوة قياساً على انفسهم بجامع البشرية ولم ينكر عليهم
وهو دليل صحة القياس الثاني من السنة قالوا اولاً لما بعث النبي ص معاذاً قاضياً الى اليمن قال بم تحكم قال فان
لم تجد قال فبسنة رسول الله ص قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال النبي ص الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله
لما يحبه الله ورسوله فقد قرر النبي ص معاذاً على قوله اجتهد برأيي والاجتهاد بالرأي ليس الا القياس فان
قيل هذا انما يدل على جواز العمل بالقياس لا على وجوبه وهو المدعى قلنا اقترانه بالكتاب والسنة وقرينة الحال
وهي ان السؤال عما يستفاد منه الحكم يدل على الوجوب قالوا ثانياً قال رسول الله ص لما ساله عمر عن قبلة الصائم
ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه الاستدلال انه ع استعمل القياس وهو يوجب كونه حجة اما
الاولى فلانه ع شبه القبلة بدون الانزال بالمضمضة بدون الازدراد واجرى حكم احدهما على الاخر وهذا
هو القياس لان كل احد يفهم من هذا الكلام ان الجامع بينهما عدم حصول الثمرة المطلوبة منهما واما
الثانية فلان التاسي به واجب ولان قوله ع ارايت لو تمضمضت بمنزلة قوله القياس يقتضي عدم الافطار
فلولا انه ع مهد عند عمر التعبد بالقياس لما خاطبه بذلك الا ترى ان الانسان لو حكم بحكم من الكتاب
جاز ان يقول المخاطب اليس قد قال نعم كذا وكذا اذا كان الكتاب عندهما حجة ولا يجوز ان يقول ذلك
اذا لم يكن حجة قالوا ثالثاً سألت الجارية الخثعمية رسول الله فقالت يا رسول الله ص ان ابي ادركته فريضة
الحج شيخاً زمناً لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال ع لها ارايت لو كان على ابيك دين
تقضيه اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء ع الحق دين الله بدين الادمي في وجوب القضاء وهو عين
القياس قالوا رابعاً لما شك عمر في قتل الجماعة بالواحد فسال امير المؤمنين ع فقال له علي ع ارايت لو اشتركوا

في سرقة

في سرقة كنت قطعتهم فقال نعم فقال الامام ع فكذا هنا فاثبت قتل الجماعة بالواحد قياساً على قطعهم في سرقة
وهو القياس والاولى عدم ذكر هذا بنفسه بل جعله مندرجاً في ضمن عمل الصحابة لحصول الاجماع
كما لا يخفى الثالث اجماع الصحابة قالوا عمل الصحابة بالقياس وشاع وذاع من غير نكير فكان اجماعاً اما الاول
فلما روي ان ابا بكر قال في الكلالة اقول برايي الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس اجماعاً
وان عمر كتب الى ابي موسى اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك وهو صريح في القياس وان عثمان قال
لعمر ان اتبعت رايك فسديد وان تتبع راي من قبلك فنعم الراي وان علياً ع قال اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد على ان لا
تباع وقد رايت الان بيعهن وان ابن عباس قاس الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال في حق زيد بن ثابت
لما راى مقاسمة الجد مع الاخوة الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل اب الاب اباً
وظاهر انه لم يرد التسمية لظهور ان الجد لا يسمى اباً بل تشبيه الجد بابن الابن واجراء حكم احدهما على الاخر
وهو القياس وغير ذلك من الاخبار الواردة عنهم المعلومة لمن تتبع كتب السير ثم لم ينكر الاستدلال
بالقياس عليهم والا لنقل كما نقل الاختلاف في الفروع لان القياس اصل تتوفر الدواعي على نقل ما وقع فيه ولم
ينقل ذلك بوجه واما الثانية فلظهور ان سكوتهم ليس عن خوف لشدة انقيادهم الى الحق وتخاطئهم بعضهم
بعضاً فتعين ان يكون عن رضى وذلك يوجب اجماعهم عليه كالقول الصريح فيكون القياس حقاً والا لاجمعوا
على الخطأ المنفي بالحديث والجواب اما عن الاية الاولى فبانه ليس المراد منه المجاوزة كما زعمتم بل المراد الاتعاظ
كما قال نعم ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وان لكم في الانعام لعبرة وقولهم السعيد من اعتبر بغيره و
المراد الاتعاظ قطعاً والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان حقيقة في الاتعاظ فلا يكون حقيقة في
المجاوزة الشاملة للقياس لكن سوق الاية مانع من حملها على المعنى العام الشامل للقياس فان تركيب
الكلام لا يناسبه لانه لو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا النبيذ على الخمر في الحرمة
كان كلاماً خارجاً عن قانون اللغة والعرف ركيكاً في نفسه لا يقع مثله من الشارع قطعاً فان قيل
الركاكة انما يكون لو اريد الصورة بخصوصها واما لو اريد المعنى المشترك بين القياس والاتعاظ اعني
المجاوزة فان الاتعاظ مجاوزة ايضاً لانه عبارة عن فرض ما ينزل بالغير في حق نفسه فلا يلزم الركاكة
قلنا لا يلزم من وجوب القدر المشترك وجوب جميع افراده فان قيل الامر بالشيء امر بما هو من ضرورياته لانه
فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه وليس نوع معيناً لعدم الاولوية فتعين الجميع
والقياس داخل فيه وايضاً القرينة هنا تدل على ارادة الجميع وهي جواز الاستثناء فانه دليل العموم قلنا انما
يصح ما قلتم لو ثبت ان الامر بالماهية امر بالجزئيات وقد سبق بطلانه فاندفع ما ذكر من الوجهين

اما الاول فظ واما الثاني فنمنع جواز الاستثناء فان قيل الامر بالماهية وان لم يكن امرا بالجزئيات بالذات
الا ان احد افراد تلك الماهية مامور به من باب المقدمة فانه لا يمكن ادخال الماهية في الوجود الا بايجاد
احد افرادها وحيث انه لا ترجيح فيجب الجميع قلنا وجوب احد الافراد من باب المقدمة لا يوجب وجوب الجميع
بل دعوى ذلك بديهية البطلان واثبات المطلوب يتوقف عليه واقول على تقدير التسليم نمنع عدم
الاولوية في شيء من الافراد فان القياس لا يمكن ان يراد بخصوصه هنا لما تقدم بخلاف الاتعاظ فانه يمكن
ارادته منفردا وداخلا فكان اولى ثم انه يعد التشاور والتي ظاهر انه عام مخصوص لانه ليس المراد الاعتبار
في جميع الاحوال فانه عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب عليه دليل وفيما علم حكمه باعتبار انه نسخ ما
باعتبار اخر بعد وفيما اذا تعارضت الاقيسة ونحو ذلك مما يعلم قطعا عدم الاعتبار فيه كاعتبار حال
السماء بالارض في قبول الحركة والسكون لا اعتبار هناك اصلا واذا كان كذلك فربما كان القياس من
الصور الخارجية فاين الدلالة على عدم خروجه واين دليلكم على من يمنع العمل به في مثل هذا الاصل
العظيم واما الجواب عن الاية الثانية اعني قوله تع ان انتم الا بشر مثلنا فمن وجهين الاول ان ما به النزاع
القياس في الشرعيات والقياس في الاية من العقليات لان الكفار قاسوا الرسل على انفسهم في عدم
صلاحيتهم للنبوة بجامع البشرية وهو حكم عقلي فلا يتم مطلوبكم الا بان تقولوا اذا جاز القياس في العقليات
جاز في الشرعيات قياسا عليها وهو فاسد لكونه مصادرة على المطلوب على انه
يمكن ان يقال انه ليس غرضهم من هذا الكلام الاستدلال بالقياس ولم لا يجوز ان يكون غرضهم ان النبي
لا يكون بشرط الانحطاط مرتبة البشرية عن النبوة بناء على زعمهم او يكون غرضهم انا متساوون في البشرية
فالموجب لكونكم انبياء دوننا الثاني منع اشتمال الاية على عدم الانكار لذلك القياس فانها وردت في
الانكار عليهم حيث انهم قاسوا الرسل على انفسهم ولهذا ذكر سبحانه جواب الرسل لهم اعني قوله تع ولكن
الله يمن على من يشاء من عباده فانه صريح في تخطئتهم بالقياس على انفسكم في عدم النبوة باطل لانه لا شيء
يوجب النبوة سوى تفضله تع ومنه على من اتصف بها والجواب عن خبر معاذ من وجهين الاول
انه ضعيف دلالة وسندا فلا يصح التمسك به اما الاول فلقوله ص فان لم تجد في كتاب الله وهو ينافي
لقوله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء ولقوله عز وجل ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولاشتماله على تجويز
الاجتهاد في ذلك الوقت وهو لا يشرع في زمان الانبياء ع ولان الحديث يدل على سؤاله عن ما به يقضي
بعد بعثه للقضاء وهو غير جائز لان نصبه للقضاء مشروط بمعرفة صلاحيته له فان قيل السؤال
وقع حال العزم على بعثه والبعث انما وقع بعد المعرفة بشرايط القضاء قلنا العزم على البعث كالبعث

١٤ اشتراط العلم

في اشتراط العلم بحال المجتهد على بعثه وانه يصلح للانفاذ اولا وايضا يدل على عدم جواز الاجتهاد الا عند
عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل لجواز تخصيصهما به واما الثاني فلانه لا خلاف بين اهل الحديث
انه مرسل رواه جماعة من اهل حمص غير معلومين عن معاذ فلا يكون حجة يثبت به مثل هذا الاصل العظيم
الثاني انه معارض بما روي انه ص لما قال لمعاذ اجتهد قال لا اكتب الى اكتب اليك فكتب اليه امره بالكتابة وهو
صريح في عدم جواز القياس ولا يمكن الجمع بين هاتين الروايتين كما هو ظاهر لا يخفى واما الجواب عن
خبر الخثعمية فنقول انه ليس بقياس بل تمثيل وبيان للسائل وهذا بعينه جواب عن خبر السرقة
واما خبر الخثعمية فانه من طريق الاولوية كما لا يخفى فان قوله ع احق بالقضاء صريح في ذلك واما الجواب عن الاجماع
فنقول ما ذكرتم من الاجماع ممنوع كيف والروايات قد تظافرت بانكار كثير من الصحابة القياس كما روي عن ابن
عباس انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وعنه انه قال
اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وكما روي عن شيخكم ابي بكر
انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وكما روي عن شيخكم عمر انه قال اياكم
واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وكما روي
عن عثمان لو كان الدين يؤخذ بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وكتب عمر الى شريح القاضي
وهو نايبه اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب فاقض بما في سنة رسول الله ص فان جاءك ما
ليس في سنة رسول الله ص فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وعن نهي
العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وقد روي عن ابن عمر ان السنة ما سنه النبي ص فلا تجعلوا الراي
سنة ونحو ذلك من الاخبار التي وردت في انكاره منهم وبلغت في الشهرة لا يخفى فاين الاجماع عليه قال
مد ظله وحيث ان القياس عندنا باطل من اصله فلا عبرة في ذكر شروطه عندهم اقول حيث لم يتعرض المص لذكر
شرايطه فنحن لا نتعرض لذلك ايضا اقتفاء باثره لكن نذكر مسئلتين لا يسعنا تركهما الاولى اذا نص الشارع
على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم كان ذلك
موجبا لتعدي الحكم الى غير المنصوص من المحال التي توجد فيها العلة وكان ذلك برهانا على ثبوت
الحكم وان منعنا العمل بالقياس وعلى هذا جمهور اصحابنا وقد انكره المرتضى وهو بعيد لنا على ذلك ان الاحكام
الشرعية تابعة للمصالح الخفية التي يكشف عنها الشرع فاذا نص على علة علم انها هي الموجبة لثبوت الحكم
فحيث وجدت وجد والا لتخلف المعلول عن العلة وهو باطل لا يقال قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة
يحتمل ان يكون علة الحرمة هي الاسكار مطلقا وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون الخصوصية معتبرة

واذا احتمل ذلك فلا يمكن اجراء الحكم الى غير الخمر من المحال الا مع ثبوت التعبد بالقياس لانا نقول لا نسلم
احتمال اعتبار القيد في العلة كيف وتجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يلزم ان يقال الحركة
انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية ثم انا لو سلمنا ذلك
نقول العرف شاهد صدق على سقوط اعتبار القيد عن درجة الاعتبار فان قول الطبيب للمريض
لا تاكل هذا لحموضته او لبرودته ظاهر في ان الحموضة مطلقا علة النهي فان ما تحقق تحقق فيكون في
الغير كذلك اذ الاصل عدم النقل احتج المرتضى على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل
او عن وجه المصلحة وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون
الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى
وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان
فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي فعله
بعينه واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي بالقياس وجرى النص على العلة
مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه ثم قال وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي
كان عبثا وذلك انه يفيد ما لم يكن يعلم لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه وفيه
نظر فانا لا نسلم ان المراد بعلل الشرع بيان الداعي او وجه المصلحة بل المتبادر منها حيث يشهد الحال بالغاء
الخصوصية منها تعلق الحكم بها وتبعيته لها على ما بيناه سابقا ومنه يعلم حال تتمة الكلام الثانية لا كلام
لاحد في ثبوت التحريم في جميع انواع الاذى الزايدة على التافيف عند تحريمه لكنهم اختلفوا في ان تعدية الحكم
من التافيف الى انواع الاذى الزايدة عليه هل هو بالقياس قيل نعم واختاره العلامة وهو مذهب
كثير من العامة وسموه قياسا جليا وقيل لا واختاره المحقق وجماعة لكنهم اختلفوا في وجه التعدية
فقيل انه دلالة مفهوم ومنحواه عليه ويسمونه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكمه موافقا للمنطوق
ويقابله المخالفة لكون حكمه خلاف المذكور واختار المحقق انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع
من جميع انواع الاذى مستدلا عليه باستفادة ذلك المعنى من اللفظ من غير توقف على استحضار القياس
فان قيل المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر
واجتهاد قلنا نحن نعلم قطعا ثبوته وان وقع التصريح بالمنع من العمل بالقياس على الاطلاق الا ان يسموا مثله
قياسا جليا فالنزاع قليل الجدوى لانه في التسمية فقط ولا يليق بالمباحث العقلية حجة من قال انه قياس
جلي انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس

الا ذلك

الا ذلك ورتبان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم
المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بالقياس ولو كان قياسا لما قال به النافي ورد بانه لا ينافي القياس الخفي
اعني ما يعرف به الحكم بطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعله مثله حجة على عدم كونه
قياسا والحق ان النزاع في مثل ذلك قليل الجدوى لا طائل تحته على ما قاله بعض المحققين قال مد ظله النهج
الثالث في مشتركات الكتاب والسنة وفيه مطالب المطلب الاول في الامر والنهي والامر طلب فعل بالقول استعلاء
اقول نوع مما يختص بكل واحد من الادلة الاربعة وشرع في مشتركاتها من الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق
والتقييد ونحو ذلك وقدم الامر على النهي لكون متعلقه وجوديا بخلاف النهي ولفظ الامر مما اختلف فيه فاكثر
الاصوليين على انه حقيقة في الصيغة الموضوعة لطلب الفعل مجاز في الفعل وقيل حقيقة فيه ايضا على انه
مشترك لفظي وقيل حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الفعل لسانيا او غيره وقيل هو الموجود او الشان
لنا على الاول تبادر الصيغة المخصوصة عند اطلاقه الى الفهم فكان حقيقة فيه مجازا في الفعل والا لتبادر
او لم يتبادر شيء منهما كما هو شان المشترك وليس حقيقة في القدر المشترك بينهما والا لم يتبادر القول
المخصوص لعدم دلالة الاعم على الاخص بوجه قالوا اطلق على الفعل في قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر
اي فعلنا وقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله فان القول لا يوصف بالرشد بل بالسداد والاصل
في الاطلاق الحقيقة والجواب منع ان المراد بالامر في الاية الاولى الفعل كيف وحمله على الفعل فيها يستلزم
اتحاد افعال وحدوث الكل دفعة كلمح البصر وهما فاسدان ونقول فلم لا يجوز ان يراد الشان مجازا على
انه تع من شانه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر اقول لا مانع من حمل الامر في هذه الاية على القول بان يكون
المعنى انا اذا اردنا خلق شيء فانه يكفي في خلقه وايجاده القول مرة واحدة ولا حاجة الى تكرير الامر ويقرب
من ذلك قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والجواب عن الاية الثانية ان نقول لم لا يجوز
ان يكون الامر بمعنى القول بل هو الاظهر لتقدم قوله تع واتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم سلمنا ان
المراد به الفعل في الموضعين فلم قلتم انه حقيقة ولم لا يجوز ان يكون مجازا فان قلتم الاصل الحقيقة قلنا
المجاز مقدم على الاشتراك كما بيناه اذا عرفت هذا فاعلم ان القائلين بان الامر حقيقة في القول
اختلفوا في تحديده فالمشهور انه طلب فعل بالقول استعلاء فالطلب عام وطلب الفعل يحترز به عن طلب
الترك كما في النهي وبالقول يحترز به عن طلب الفعل بالاشارة والكتابة ونحوهما وقولنا استعلاء والمراد
منه ان يعد الامر نفسه عاليا سواء كان هناك علو او لا ليخرج طلب الفعل بالقول على سبيل التسفل و
التساوي كما هو في الالتماس والدعاء هذا ويرد على التعريف انه شامل للندب وقيد الاستعلاء

لا يخرجه كما قالوا ثم ان هذا القيد قد اعتبره اكثر الاصوليين واعتبر المعتزلة قيد العلو اي كون الامر اعلى من المأمور
قالوا ولهذا ذم العرف الادنى لامره الاعلى قيل وهو عليهم لا لهم لان ذم الاعلى هناك اقول فيه نظر لجواز ان يكون
المراد بذم العرف ان العرف يحكم ببطلان كون ذلك امرا ومنهم من لم يعتبر شيئا من القيدين تمسكا بقوله تعالى
حكاية عن فرعون لمن حوله فماذا تأمرون حيث اطلق الامر على القول المخصوص من دونه على
من القائلين ولا استعلاء لعدم اعتقاد دعوى الالوهية ورد بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع
او التساوي لا يسمى امرا وفيه نظر فان الخصم يمنع عدم التسمية لغة واعلم انه لا يرد على التعريف المذكور
اكفف عن الزنا حيث انه طلب الكف عن الفعل لان الفعل فيه اعم من الكف وغيره وتحقيقه ان الكف
عن الفعل له اعتباران احدهما من حيث ذاته وانه فعل في نفسه وبهذا الاعتبار هو مطلوب في قولك كف
عن الزنا والثاني من حيث انه كف عن فعل وحال من احوال الزنا ملاحظ وبهذا الاعتبار هو مطلوب في
قولك لا تزن فاذا قيل الطلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج عنه لا تزن قال مسئلة وصيغة
افعل وما بمعناها حقيقة في الايجاب لا في الندب ولا فيهما لفظيا ولا معنويا ولا مع الاباحة ولا في
الكل مع التهديد لشيوع احتجاج السلف بمطلقها عليه بلا نكير ولقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك
الى اخره اقول صيغة افعل وما بمعناها من المضارع بلام الامر نحو ليفعل واسم الفعل نحو رويد زيدا ونحو
ذلك ترد لستة عشر معنى الايجاب والندب والاباحة والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء والامتنان
والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية والتمني والاحتقار والتكوين والتخيير ثم ان العلماء اتفقوا على
انها ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان التعجيز والتسخير ونحوهما لم يستفد من مجرد الصيغة بل
بانضمام القرائن والخلاف انما وقع في الخمسة الاول فالمختار وعليه الاكثر انها حقيقة في الوجوب
مجاز في الباقي وقال ابو هاشم انها حقيقة في الندب مجاز في الباقي وقيل انها مشتركة بين الوجوب
والندب اشتراكا لفظيا وهو قول السيد المرتضى وقيل مشتركة بينهما اشتراكا معنويا وقيل بالوقف
فيهما اي لا ندري اهو للوجوب او الندب وقيل مشتركة بينهما وبين الاباحة اشتراكا لفظيا
وقيل اشتراكا معنويا على ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينها وهو الاذن وقيل انها مشتركة بين
الثلاثة والتهديد اشتراكا لفظيا ونسبه اكثر العامة الى الشيعة وهو غير صحيح لنا على انها حقيقة في
الوجوب فقط احتجاج السلف بها حال كونها مطلقة مجردة عن القرائن على الوجوب كما استدلوا على وجوب
اعادة الصلوة على من نسيها عند ذكرها بقوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها وعلى اخذ الجزية من المجوس
بقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب ونحو ذلك وشاع وذاع ولم ينكر وذلك يدل عادة على

اتفاقهم

اتفاقهم على انها للوجوب كما هو القول الصحيح فان قلت لا نسلم ان الاستدلال كان بتلك الاوامر ولعله
بغيرها وايضا قد جعلوا كثيرا من الاوامر لغير الوجوب وايضا لعلها اوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب
قلنا نعلم قطعا ان الاستدلال بها انما كان لظهورها في الوجوب لا بخصوصياتها وانما تركوا الوجوب
عند ظهور قراين عدم الوجوب هذا ويرد على اصل الدليل انه بعد التسليم يكون اجماعا سكوتيا وهو
ليس بحجة كما بيناه وان سلم فهو منقول بالاحاد لان ثبوت الاجماع بالتواتر محل كلام وقد تقدم من
الاصول مما يعتبر فيها القطع ويجاب عن الاول بانا لم نستدل بالاجماع بل بانهم فهموا الوجوب من تلك
الاوامر واستدلوا بها عليه من غير نكير مع انهم من اهل اللسان وهو ظاهر في كونها حقيقة فيه وعن
الثاني بان المسئلة لغوية لا اصولية لان المراد معرفة مدلول اللفظ فيكفي فيها الظن وان القطع
غير معتبر في الاصول مطلقا بل لو تم الدليل على ذلك فانما يتم في اصول الدين لا اصول الفقه ويجيء
انشاء الله تعالى ولنا ايضا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد قوله تعالى اسجدوا في قوله واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم ذم ابليس على ترك المأمور به لان الاستفهام هنا للذم والانكار اذ لا يراد منه حقيقته
لامتناعه بالنسبة اليه تعالى ولو لم يكن الامر دالا على الوجوب لما ذمه الله تعالى على الترك ولكان لابليس مندوحة
ان يقول انك ما الزمتني بالسجود فان قيل ظاهر الاية يدل على ان ترك ابليس للسجود كان تكبرا واستنكافا
عن امر ربه وظاهر ان ذلك يوجب الذم وان كان الامر لغير الوجوب وايضا الخطاب في ذلك الوقت لم يكن بالعربية
فجاز ان يكون الوجوب من غير الامر قلنا الاية الدالة على الامر مقتضيها الذم على مخالفة الامر فقط فان قوله
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه يشهد بما قلنا فاندفع الاول
وبان الخطاب وان كان بغير العربية الا ان التعبير عن ذلك بصيغة الامر دون غيرها من الصيغ يدل على
انها للوجوب فاندفع الثاني ولنا ايضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم اوجب تعالى على المخالف للامر الحذر عن العذاب وهو انما يحسن بعد قيام المقتضي للعذاب وليس ذلك الا
المخالفة فالمخالف لامر الله ورسوله على صدد العذاب فتارك المأمور به على صدد العذاب وهو معنى كون الامر
للوجوب لا يقال الاستدلال بها مبني على ان مخالفة الامر ترك المأمور به وهو ممنوع لجواز ان يكون مخالفة الامر
حمله على ما يخالفه كان يكون للوجوب فيحمل على الندب ونحو ذلك سلمنا ذلك لكن نقول قوله تعالى فليحذر
ليس للوجوب لانه اول البحث ومن المتنازع فيه وح لا يلزم قيام المقتضي للعذاب سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه
الا ان الامر للوجوب ولا يلزم ان يكون صيغة افعل وما بمعناها له وهو مرادكم سلمنا ذلك لكن لا يلزم
ان يكون كل امر للوجوب فانا نمنع كونه عاما وانما هو مطلق فلا يلزم منه الا كون فرد ما من افراد الامر للوجوب

وهو غير المدعى لانا نقول المتبادر الى الفهم من قول القائل خالف امره انه ترك المأمور به فلا يصرف عنه الا بدليل
فاندفع الاول وبان سياق الاية وورودها في معرض الوعيد يتوقع اصابة العذاب يصرف قوله تعالى فليحذر
الذين الى الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر عن اصابة المكروه او اباحته وهو غير المتنازع فيه فان صيغة
الامر مجردة على انا نقول الدليل يتم بدون حمل قوله فليحذر على الوجوب فانا نقول الامر لا اقل من ان يدل على الجواز
وجواز الحذر عن الشيء مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه والا لكان حذرا عما لم يوجد هو ولا ما يقتضيه وهو
سفه فلا يرد الامر به فان قلت جواز الحذر عن الشيء مشروط بجواز وجود ما يقتضي وقوعه لا بوجوده وايضا
يجوز ان يكون الامر للكراهة او التحريم قلت الحذر عما لم يعلم ولم يظن تحققه ولا تحقق ما يقضي الى وقوعه في
الجملة سفه مخالف للحكم ولهذا يلام من يحذر عن سقوط جدار محكم البناء وليس المراد بالجواز هنا مجرد الامكان
حتى يكفي في الحذر عن الشيء جواز ما يقتضي وقوعه واما كون الامر للكراهة او الحرمة فبعيد جدا بل فاسد
واما قوله لا يلزم الا ان يكون الامر للوجوب لا الصيغة فمردود بان الوعيد انما هو على ما يصدق عليه الامر
من الصيغ فان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة لا الفعل كما بيناه سابقا واما قوله لا يلزم ان يكون كل امر للوجوب
لان امره مطلق فممنوع بانه عام لجواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال فليحذر عن مخالفة امره الا
الامر الفلاني وهو علامة العموم ولان المصدر المضاف اذا لم يكن هناك عهد للعموم وقد اجاب العضدي
عن الاعتراض الاخير بانا لا نسلم انه مطلق بل هو عام والمصدر اذا اضيف كان عاما مثل ضرب زيد انتهى وهو
خلاف قانون البحث فانه منع على منع لما عرفت من ان الاعتراض منع العموم وجواز ان يكون مطلقا فلا
يصح الجواب بمنع الاطلاق بل باثبات العموم بالدليل وهذا معنى ما تراه موجودا في حاشية هذا المقام من
الاستاد المحقق مد ظله ان كلام العضدي في تقرير الجواب الاخير كانه منع على منع اقول يمكن توجيه كلام العضدي
بان مراده من قوله لا نسلم لا انفراد المنع المصطلح عليه في اداب البحث ويكون قوله والمصدر اذا اضيف الى اخره
دليلا على كونه عاما والصغرى فيه مطوية كانه قال في بيان كونه عاما انه مصدر مضاف والمصدر اذا اضيف
للعموم ولنا ايضا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الركوع اي الصلوة المشتملة على الركوع و
مخالفة الامر به وهو معنى الوجوب فان قلت يجوز ان يكون الذم على التكذيب اي تكذيب الرسل وعدم
اعتقاد حقية الامر لا لتركه ولهذا لم يقل ويل للتاركين للركوع وقال ويل يومئذ للمكذبين قلت الظاهر من الاية
ان الذم انما هو لترك المأمور به لترتب لا يركعون الدال على الذم على قوله اركعوا واما الويل فهو مترتب
على التكذيب فان الكفار معاقبون على الفروع كما يعاقبون على الاصول ولنا ايضا خبر بريرة حيث عتقت وزوجها
عبد ولم تعلم التخيير فلما علمت فارقت فاشتكى فراقها الى الرسول صلى الله عليه وسلم فطلب منها مراجعته فقالت اتأمرني

بذلك

بذلك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع نفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب ونفي الامر مع ثبوت
الندبية ظاهر في ان المندوب غير مأمور به واذا كان كذلك وجب ان لا يتناول الامر الا الوجوب ولنا ايضا
قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره
فهنا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة فيدل على انه لو لم يوجد الامر بالسواك عند كل صلوة والاجماع
ثابت على انه مندوب فذلك يدل على ان المأمور به هو الواجب لا غير وهو المط ولنا ايضا ان السيد اذا
قال لعبده افعل كذا ولم يفعل ما امره به عده العقلاء عاصيا ولا معنى للوجوب الا ما عد تاركه عاصيا احتج
القائل بالندب بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم قالوا رد المأمور به الى مشيتنا و
هو معنى الندب والجواب انه ليس رد الى مشيتنا وانما هو رد الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب القائلون
بالاشتراك قالوا اطلق الامر عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا قد بينا ان المجاز خير من الاشتراك فيكون
مجازا في احدهما وليس ذلك الوجوب لقيام الدليل على انه حقيقة فيه القائلون بانه حقيقة في الطلب
قالوا ثبت استعمال الصيغة في الوجوب تارة وفي الندب اخرى وجعلها لاحدهما بخصوصه يوجب المجاز
في الاخر وجعلها لهما معا يوجب الاشتراك وهما خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الطلب والجواب
ان المجاز وان كان خلاف الاصل الا انه يجب المصير اليه مع قيام الدليل وقد دل على ان الصيغة حقيقة
في الوجوب فيكون مجازا في الندب لا لزوم الاشتراك والمجاز خير منه مع التعارض كما سبق على ان جعلها
حقيقة في الطلب يوجب المجازية مع استعمالها في كل واحد من المعنيين بخصوصه لعدم وضع اللفظ له
على هذا التقدير وايضا يلزم تكثر المجاز على هذا التقدير بخلاف كونها للوجوب فقط لا يقال يلزم تكثر
المجاز ايضا على تقدير كونها للوجوب فقط حيث انها في الطلب مجاز ايضا لانا نقول اللازم على قولكم كونها مجازا
في معنيين مشهورين بخلاف قولنا فان احد المعنيين وهو القدر المشترك نادر قال والوارد بعد
الحظر للاباحة غالبا اقول القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد بعد الحظر فاكثرهم ذهبوا
الى انه للاباحة وعليه الحاجبي وبعضهم الى انه للوجوب وعليه المحقق والعلامة من اصحابنا والبيضاوي
والرازي من العامة وهو الاصح عندي وقيل للندب وقيل بالوقف وقال المص وروده في عرف الشرع
للاباحة غالب وروده للوجوب قليل وهو يرجع الى اختيار انه للاباحة فانه اذا كان الغالب في الشرع
كونه للاباحة كان مقدما على الوجوب وهذا بعينه مذهب الحاجبي وانما قلنا ان الاغلب في استعمال الشرع كون
هذا الامر للاباحة لما يرى من نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وكنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونحوها واما اذا كان الاغلب الاباحة حمل عليها فلان الظاهر الحاق

للشكوك فيه بالاغلب قد يقال ذلك انما هو لدليل اقتضائه غير الظاهر ولو خلينا والظاهر لحكمنا في هذه المواضع
بالوجوب ايضا وبالجملة الحاق المشكوك بالاغلب انما هو اذا لم يكن هناك دليل يلجأ اليه فيرجع الى الاغلب فان الاغلبية
قرينة مرجحة على الحاق المشكوك اما ما له دليل يمكن ان يستند اليه فالظاهر اتباع ذلك الدليل ولا ينتقل منه الا
بدليل يوجبه وقد يثبت بدليل ان الامر للوجوب فيصار اليه على ان الامر قد ورد في القران بعد الحظر وليس
للاباحة قطعا نحو قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الحلق نسك واجب على المشهور فتامل
القائلون بانه للوجوب قالوا صيغة الامر تفيد الوجوب بما تقدم من الادلة ولا مانع في صورة النزاع من
حمله عليه اما الاولى فلان ادلة كون الامر للوجوب عامة في الابتداء وغيره واما الثانية فلان ما يصلح
للمانعية باعتقاد الخصم هو وروده بعد الحظر وهو ليس بمانع لانه يدل على رفع الحظر وهو اعم من الوجوب والعام
لا ينافي الخاص فثبت المقتضي وانتفى المانع ومع ذلك يحمل على الوجوب فان قيل الادلة انما يدل على ان الامر المجرد
عن القراين للوجوب وورود الامر بعد الحظر هنا قرينة على ان المقصود رفعه وهو يحصل بالاباحة والوجوب
زيادة قلنا الظاهر ان المقتضي لتخلف الوجوب عن الادلة انما هي القرينة المانعة عن ارادة الوجوب لا القرينة
مطلقا ولم توجد القرينة المانعة هنا وكون الوجوب زايدا على هذا المقصود لا يمنع ارادته والحاصل ان
مقتضى الامر مطلقا الوجوب الا ان يمنع منه مانع ولم يوجد فيما نحن فيه واذا ثبت هذا ظهر ان الحق حمل الامر
الوارد بعد الحظر على الوجوب الا ان يكون هناك مانع من ارادته فلا يحمل ح تتمة القائلون بان الامر بعد التحريم
للوجوب قالوا ان النهي اذا ورد بعد الوجوب فهو للتحريم بما تقدم من دليل الامر واما القائلون بانه للاباحة
فقد اختلفوا في ذلك النهي فقيل انه للاباحة لان المقصود رفع الوجوب وهو يحصل بها وقيل هو للتحريم جريا على
حقيقته ولانه للوجوب المتقدم ونقل بعضهم الاجماع على كونه للتحريم ولم يقل احد انه للاباحة ولم يثبت
قال مد ظله لا اشعار بصيغة الامر مجردة بوحدة ولا تكرار وهو مختار المرتضى وقيل به وقيل بها لخروجها
عن حقيقة الفعل كالزمان والمكان اقول الامر المطلق المجرد عن القراين لا اشعار فيه بوحدة اي بوقوع
المامور به مرة واحدة فقط ولا تكرار اي بوقوعه مرة بعد اخرى وانما مقتضاه وقوع الفعل المحقق
في ضمن المرة الواحدة وما زاد عليها يحتاج الى دليل اخر وهذا هو الحق وعليه اكثر العلماء منا ومن العامة
وقيل انه للتكرار مدة العمر ان امكن وهو مذهب جماعة من العامة وقيل انه للمرة ولا يحتمل التكرار واليه
ذهب ابو الحسين البصري لنا ان مدلول صيغة افعل طلب حقيقة الفعل وادخالها في الوجود والمرة و
والتكرار زايدان عليها خارجان عنها كالزمان والمكان فكما ان الصيغة لا تدل على طلب الحقيقة في وقت
خاص ومكان خاص كذلك لا تدل على مرة وتكرار وح يجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايجادها

فمعنى اضرب

فمعنى اضرب طلب ضرب ما من غير دلالة على خصوصية المرة والتكرار لكن لما لم يمكن ادخال تلك الماهية في
الوجود باقل من المرة صارت المرة الواحدة من ضروريات الاتيان بالمامور به فلا جرم دل على المرة الواحدة
من هذا الوجه وانتفى الزايد لانتفاء الدليل ومن الشاهد ما يدل على ذلك ايضا فان من قال لغلامه اسقني ماء لا
يعقل منه اكثر من مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه المولى دفعة ثانية لعد سفيها ولو قيل ان ذلك تعقل
بشاهد الحال وبقرينة اصلا ولا يخطر بالبال مع انها غير معلومة هنا فان قيل القرينة هنا انه يعلم استكفاؤه
بشربة واحدة فالزايد لا يحتاج اليه قلنا هذا لا طريق الى العلم به لانه قد لا يكتفي بشربة واحدة ويحتاج
في ريه الى تجديد الامر ولو كان ذلك معقولا لما احتاج اليه واعترض العضدي على هذا الدليل
بانه انما يدل على ان افعل لا يدل على المرة والتكرار بالمادة ولا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه والجواب
انه يدل على ان افعل بصيغته لا يدل على شيء منهما فانا بينا ان صيغة افعل تدل على طلب حقيقة الفعل فيكون
مدلولها طلب حقيقة الفعل وادخالها في الوجود يكون بالمرة فلا يدل على التكرار واستدل بعض من وافقنا
على ذلك بان الامر قد يقيد بالمرة والتكرار كما يقال اكرم زيدا مرة او مكررا ولو كان دالا على احدهما لكان تقييده
بذلك القيد تكرارا او نقضا والتالي باطل وقد يقال عليه ان الامر يقيد باحدهما ظاهرا فالتصريح به يقيد
الخصوصية ولا تكرار وبغيره تصريح بصرفه عن الظاهر وليس نقضا قال مد ظله والقياس على النهي باطل و
الفارق قائم من وجهين والتكرار في الصلوة والصوم من خارج واقتضاء الامر بالشيء النهي عن تركه الخ اقول
هذه ادلة من خالفنا فالقائلون بان الامر يفيد التكرار قالوا اولا النهي يقتضي التكرار مسلم لكنه بحسب الامر
والامتثال بالمرة لا يوجب خلوه عنها فكذا الامر قياسا عليه والجامع كون كل منهما للطلب بالوضع والجواب
ان ما ذكرت قياس في اللغة فيبطل لانها انما تثبت بالنقل وتتبع موارد الاستعمال لا بالقياس كما بيناه سابقا
وايضا الفرق بين الامر والنهي قائم من وجهين احدهما ان مقتضى النهي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها
في جميع الاوقات بخلاف الامر فان مقتضاه اثباتها وهو يحصل بالاتيان بها مرة واحدة وثانيهما ان
التكرار في النهي لا ضيق فيه ولا حرج فان مقتضاه الكف والكف عن المنهي عنه لا حرج فيه لان التروك
يجتمع ويجامع كل فعل فاقتضى لذلك التكرار وليس كذلك الامر فانه مانع من فعل غيره من المامورات
ومفوت لها فكان التكرار فيه مستلزما للمشقة والضيق قالوا ثانيا لو لم يفد الامر التكرار لما تكرر الصلوة
والصوم والتالي باطل لتكررهما فكذا المقدم والجواب منع الملازمة فان التكرار الحاصل فيهما مستفاد من دليل
خارجي دل على ذلك لا من الامر بنفسه سلمنا لكنه معارض بالحج فانه ما وقع الامر به ولا تكرار فيه فان
قيل قد سال سراقة النبي ص عن الحج هل يتكرر ام لا وهو عربي من اهل اللسان فلولا انه يقتضي التكرار لما

التبس عليه من الامر قلنا انما سال لما فهم تكرر العبادات البدنية كالصلوة والصوم من قراين اوجبت ذلك
فتوهم ان الحج مثلها لكونه عبادة بدنية لا لاجل كون الامر يفيد التكرار على انه لنا لا علينا فانه لو افاد التكرار
لما احتاج الى السؤال قالوا ثالثا الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه والنهي عن الشيء يقتضي تكرار المنهي عنه
فيكون الترك منهيا عنه دائما وهو مستلزم لتكرار الفعل المامور به مثلا الامر بالحركة يقتضي النهي
عن السكون والنهي عن السكون يقتضي انتفاؤه دائما فيلزم وجود المامور به وهو الحركة دائما والجواب
منع اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وبعد التسليم نقول النهي الذي في ضمن الامر تكراره وحده
بحسب الامر فاذا كان الامر بالفعل دائما كان النهي عن الضد دائما واذا كان امرا في وقت كان النهي كذلك في الكل
والمرة في النهي الضمني فرع كون الامر لذلك فلا معنى لاثباته به والقائلون بالمرة قالوا اذا امر السيد عبده
بالدخول الى الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما كان كذلك والجواب ان حصول الامتثال
بالمرة الواحدة ليس لظهور الامر فيها بخصوصها والا لم يكن ممتثلا لو اتى بالفعل ثانيا وثالثا والعرف
يشهد بخلافه فظهر ان الامتثال مع المرة لكونها مما يحصل بها الحقيقة المامور بها مع عدم الاحتياج
الى ما زاد عليها قال مد ظله والمعلق على علة ثابتة يتكرر بتكررها لا غيرها اقول اذا قلنا بان الامر
لا يفيد التكرار فالحق انه اذا علق على علة ثبت عليتها بالدليل نحو ان زنى فاجلده وان سرق فاقطعوا
ايده فانه يتكرر بتكررها واما اذا علق على غير علة اي على ما لم يثبت كونه علة بالدليل كالشرط والصفة
مثل ان دخل الشهر فكفر عني والحق انه لا يقتضي تكرر الفعل بتكرر ما علق عليه لنا على الاول انعقاد الاجماع
على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر الفعل لامتناع تخلف المعلول عن العلة
فالدليل عن المدلول ولنا على الثاني ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر كذا فاشترى
مرة مقتصرا عليها غير مكرر للشراء بتكرر الدخول فانه يعد ممتثلا وذلك معلوم قطعا ولو وجب
تكرر الفعل بتكرر ما علق عليه لما كان كذلك ولنا ايضا انه اذا ثبت ان الامر المطلق يقتضي الفعل مرة واحدة
فتعلقه بصفة او شرط انما يقتضي ايقاع ذلك الفعل عند حصول الشرط او الصفة وتخصيصه به ولو
اقتضى التكرار لاقتضاه مطلق الامر وقد دللنا على خلافه القائلون بالتكرار مطلقا قالوا ثبت تكرر الفعل
بتكرر ما علق به في اوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني
فاجلدوا ونحو ذلك والاستقراء يدل على ان التكرار مع نفس التعليق والجواب ان ما ثبت عليته بالدليل
فلا نزاع فيه واما غيره فلا يثبت التكرار فيه الا بدليل خاص يدل عليه ولذلك لم يتكرر الحج وان علق
بالاستطاعة في قوله ان استطعت فحج لعدم الدليل قال مد ظله فصل الامر لطلب نفس الفعل من غير

دلالة

دلالة على فور او تراخ وعليه المحقق والعلامة وهو الحق والشيخ على الفورية لنا ما خرجها كما مر اقول القايلون
بان الامر للتكرار قالوا انه للفور واما القائلون بانه لا يفيد شيئا من الوحدة والتكرار اختلفوا فالمشهور
بينهم وهو الحق ان الامر المجرد عن القرينة المشعرة بالفور او التراخي لا يدل الا على طلب نفس الفعل من غير دلالة
على الفور وهو الامتثال بالمامور به عقيب ورود الامر في الحال ولا التراخي وهو الاتيان به متاخرا عن
ذلك الوقت والى هذا ذهب المحقق والعلامة من اصحابنا والفخري والبيضاوي والحاجبي من العامة
وقيل انه يدل على الفور واليه ذهب الشيخ الطوسي فعنده ان المكلف اذا اخر الامتثال عن زمان ورود الامر
به عصى وهذا في غير الموقت واما هو فقد مر ان الشيخ يخير بينه وبين العزم الى الضيق والى الفور ذهب
الحنفية وذهب جماعة الى انه مشترك بينهما لفظا واما القول بافادته التراخي بخصوصه بحيث لو اتى المكلف
بالفعل على الفور لم يكن ممتثلا فهو قول نادر والقائل به الجبائيان وبعض الاشاعرة كما صرح به البدخشي
في شرح المنهاج وفي بعض كتب الاصول ان غلاة الواقفية قالوا لو بادر عقيب الفهم لا يحكم بكونه ممتثلا
لجواز ارادة التراخي وبعد ظاهر لنا على ذلك ان الامر لطلب حقيقة والفور والتراخي خارجان عنه
كالزمان والمكان فلا يدل على خصوص الفورية او التراخي الا بقرينة تدل عليه ولهذا اختلف الحال بحسب
القراين وان تجرد عن القراين افاد مجرد الطلب لا غير فمتى اتى بالمطلوب فقد امتثل في اي وقت فعل فان قيل
عندنا ما ينفي كونه للتراخي وهو انه يوجب ان لا يستحق الذم بالاخلال به في جميع الاوقات حتى ينقضي
عمر المكلف وظاهر ان ذلك يلحقه بالنفل ويخرجه عن الوجوب قلنا لا نسلم انه يجوز الاخلال به في جميع
الاوقات بل الى وقت يخشى على نفسه الموت او تعذر الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله ح
وهذا افاد في النقل لانه لا يتعين فعله في حال من الاحوال قالوا اولا اذا قال السيد لعبده اسقني ماء
فانه يفهم منه الفورية حتى لو اخر السقي الى وقت اخر عد عاصيا لتأخيره وهو يفيد الفور والجواب ان
العصيان لتأخير السقي ليس مستفادا من الامر وانما استفيد من خارج فان العادة تحكم بان طلب
السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا فهو خارج عما نحن فيه لان الكلام في المجرد عن القرائن قالوا
ثانيا النهي يدل على الفور لانه يفيد وجوب الانتهاء على الفور اتفاقا فكذا الامر والجامع الطلب في الجواب
ان هذا قياس باطل لان اللغة لا تثبت بالقياس وقد تقدم قال في الحاشية عند قوله والقياس باطل
هذا جواب عن استدلال القائلين بالفور وتقريره من وجهين الاول ان كل خبر كقولك زيد قائم وكل
منشئ كقولك انت حر يقصد به الحال فكذا الامر الحاقا بالاعم الاغلب الثاني ان النهي يفيد الفور فكذا الامر والجامع
بينهما الطلب فقرر الجواب عن الاول بطلان القياس في اللغة وعلى ان الفارق قائم لدلالة الامر على الاستقبال

ان الحاصل الا بطلب والاستقبال يحتمل الامر به الحال وغيره والتخصيص يحتاج الى دليل وقد يناقش في
هذا الجواب بان مراد المستدل الحاق الفرد النادر بالاغلب هذا ليس قياسا وقد يدفع المناقشة بمنع الاغلبية
واما تقرير الجواب عن الثاني فظاهر مما تقدم في بحث الوحدة والتكرار انتهى وهو ظاهر قالوا ثالثا ذم تعالى ابليس
على ترك السجود حال الامر حيث قال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا افادة الامر للفور لما استحق الذم
لان له منعه حينئذ ان يقول ما امرتني بالبدار وسوف اسجد متى شئت والجواب ان ذم ابليس انما كان لانه تعين
عين وقت السجود بالتسوية حيث قال فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ولم يوجد السجود
في ذلك الوقت ومثله خارج عن محل النزاع وانما النزاع في الامر المطلق وايضا فالذم كما يحتمل ان يكون ناشيا عما
ذكره يحتمل ان يكون لترفعه عن امتثال الامر واستكباره كما يشهد له قوله سبحانه ابى واستكبر على انا نقول
فالتعقيب في الامر يحتمل ان يكون لتعقيب الوجوب لا الفعل اعني فلا تفيد الاية
فعل السجود عقيب التسوية والنفخ بل ان الوجوب يحصل عقيبهما فلا يدل على الفورية وقد يرجح احتمال تعقيب
الوجوب بان تعقب الفعل يستلزم ان يكون الذم على ترك السجود وقت الامر كما يدل عليه لفظة اذ ولا
ريب ان وقت الامر لا يجب السجود وانما يجب بعد التسوية والنفخ وفي ذلك الوقت لا امر وقد يجاب عنه
بان الامر المقيد يتوقف على القيد فاذا حصل القيد حصل الامر وان كان لفظه متقدما قالوا رابعا لو جاز
التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين والتالي باطل اما الاولى فلانه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى
اخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو غير معلوم لاحد والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف
ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت واما الثانية فلان الامر ليس فيه اشعار بذلك
ولا دليل عليه من خارج والجواب منع الملازمة المقصودة قولك لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر
ازمنة الامكان وهو يستلزم التكليف بالمحال قلنا انما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا واما اذا كان جائزا
غير متعين عليه فلا يلزم ذلك لان له ان يبادر الى الفعل فيمتثل به وله ان يؤخره الى ان يغلب عليه
ظن الموت في وقت او يتعين الفعل بعده وح فيتعين على ان ما ذكرتم من الدليل يجري في ما وقته العمر
من النذورات المطلقة وقضاء الواجبات وفيما اذا صرح بجواز التاخير فيلزم ان لا يجوز التاخير فيه
وهو باطل بالاتفاق ثم ان في عبارة الاستاد الملم اعني قوله ولو تعين فكاوقته العمر الخ نظر فان ما
وقته العمر التاخير فيه متعينا فتامل قالوا خامسا قال تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد
الى سببها باتفاق المفسرين وهو فعل المامور به وقال تعالى واستبقوا الخيرات وفعل المامور به من الخيرات
اوجب تعالى المسارعة الى فعل المامور به واستباقه وهما فعل المامور به على الفور فيكون الامر للفور

والجواب

والجواب ان الامر بالمسارعة والاستباق ليس للوجوب بل للندب فالاية تدل على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبه والا لوجب الفور فيصير ذلك الواجب مضيقا فلم يكن المكلف مسارعا ومستبقا
لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق وبيانه انه لا معنى لوجوب المسارعة الا حصول الاثم بالتاخير عنه
وهذا معنى الواجب المضيق فالاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز التاخير عنه لا يكون مسارعا
فان من صام غدا خصامه لا يقال انه مسارع في فعله والحاصل ان حمل الصيغة على الوجوب ينافي المادة
فيتعين حملها على الندب لا يقال حملها على الندب مجاز فليحمل على الوجوب ويتجوز في معنى المسارعة ويلزم التخلف
لانا نقول مجازان تعارضا وقد يرجح احدهما اعني ندبية المسارعة باصالة عدم الفور فيصار اليه هذا
ويرد على اصل الجواب انه لا يلزم من وجوب المسارعة صيرورة الواجب مضيقا اذ لا مانع من جعل الشارع
وقت الفعل موسعا مع امره بالاتيان به في اول الاوقات وفائدة التوسع ح ان المكلف لو اخر عن اول
الاوقات اثم ويكون مؤديا للفعل ولذلك نظائر كثيرة كصلوة الزلزلة وغيرها والحق في الجواب ان على تقدير
افادة المسارعة والاستباق فورية الامر لم يكن وجوب الفور مستفادة من صيغة الامر كما هو محل
النزاع وانما استفيد من الاية كما لو صرح بالفورية هذا ويمكن الاستدلال على كون الامر للفور باجماع
اهل العربية على كونه للحال دون الاستقبال اذ ظاهر ان المراد لا انه على ذلك وح فالقول بانه لذلك
غير بعيد فتامل ما فيه **قال** مد ظله فصل اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام اعني تركه مما لا
ينبغي الريب فيه اما الخاص فللمثبتين توقف الواجب على تركه فيجب واستلزام فعله ترك الواجب
فيحرم وفيهما كلام **اقول** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده او يستلزمه ويقتضيه او لا
وتحرير محل النزاع ان نقول ليس الخلاف في مفهوميهما لتغايرهما قطعا ولا في لفظيهما انما النزاع في انه ما
صدق عليه انه امر بشيء هل يصدق عليه انه نهي عن ضده او يستلزمه او لا مثلا اذا قال اسكن
فهل هو في المعنى لا تتحرك ام لا الاكثر الاصوليين على انه يستلزمه وقال القاضي ومتابعوه اولا انه نفس
النهي عن الضد واخيرا انه يتضمنه هذا ما قالوه في تحرير محل النزاع وفيه نظر فانه لا معنى للخلاف
في ان ما يصدق عليه انه امر بشيء يصدق عليه انه نهي عن ضده ليكون الامر بالشيء نفس النهي عن
الضد وكيف لا واختلاف الصيغتين ظاهر لا يقول احد بان احدهما الاخرى والحق ان النزاع في ذلك يرجع
الى ان الامر بالشيء هل هو عين النهي عن ضده في المعنى بمعنى انهما يحصلان بصيغة واحدة هي صيغة الا[مر]
بذلك الشيء ويعبر عنهما بعبارة واحدة من غير ان يحصل نهي صريح من الشارع عن ذلك الضد على
قياس سياق ما قالوه في مقدمة الواجب ان الامر بها لا بالمقدمة امر بالمقدمة بمعنى ان الامر بكل منهما

يحصل بامر واحد من غير ان يتعلق بكل منهما امر على حدة او يستلزمه وعلى الثاني فهل الاستلزام لفظا ومعنى
قال بكل طائفة وما يتوهم ان من قال بالاستلزام اراد المعنوي فقط ولا قائل به لفظا بعيد لتصريح بعضهم
بالاستلزام اللفظي اذا تقرر هذا فنقول للمامور به ضدان احدهما خاص مناف له بالاستلزام كالنوم والجلوس
مثلا والاخر عام مناف له بالذات وهو عدم الاتيان به وتركه وهذا نقيض المامور به وهو المراد من الضد
العام وقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص ثم ان ظاهر الكتاب
انه لا ريب في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام بمعنى الترك وفي الحاشية وقد يستدل على
ذلك بان الوجوب ماهية مركبة من قيدين احدهما طلب الفعل والثاني المنع من الترك ولا يتحقق الكل
بدون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت الامر بالشيء النهي عن تركه وايضا اما ان يمكن اجتماع الطلب
الجازم مع الاذن بالاخلال او لا والاول محال لاستحالة الجمع بين النقيضين والثاني هو المطلوب
وهذان الدليلان مما استدل به العلامة فيه والفخري في المحصول وذهب بعضهم الى عدم افادة
الامر بالشيء النهي عن ضده العام اعني تركه محتجا بانه كما يحصل الذهول عن الاضداد الخاصة حال
الامر يحصل عن العام ايضا كما يشهد به الوجدان وفيه ما لا يخفى فان البحث على تقدير كون الامر للوجوب
تركه وكيف يذهل العاقل عما هو صريح كلامه انتهى قلت ظاهر الكلام ان نفي الاقتضاء في الضد العام
بل غير صحيح ومع بطلانه يثبت القول بالاقتضاء ولا يبقى فيه شبهة وانت خبير بانه مع عدم الشبهة
في اصل الاقتضاء يمكن حصولها من ان الامر بالشيء هل هو عين النهي عن تركه او يستلزمه كما نبهنا عليه
سابقا والنزاع فيه على هذا الوجه غير بعيد بل هو قريب منه في الخاص كما يعرف بادنى التفات وح فيمكن
ان يكون المراد من الدليل اثبات الاقتضاء على وجه التضمن ردا على من قال انه عينه اما ان يكون المراد به اثبات
اصل الاقتضاء ردا على من نفاه راسا كما يستفاد من الحاشية فيه بعد النزاع في مثله ومن ثم ادعى
بعضهم الاجماع عليه وبالجملة فانكاره مكابرة لا يلتفت اليها هذا ما يتعلق بالضد العام اما الضد الخاص
فقد قال بعضهم باستلزام الامر بالشيء النهي عنه وقال الاخرون بعدم الاستلزام فالمثبتون استدلوا
بدليلين احدهما ان الواجب وهو فعل المامور به لا يتم الا بترك الضد الخاص لانه مع التلبس به لا يمكن
فعله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فترك الضد الخاص واجب ففعله حرام وهو معنى النهي عنه الثاني
ان فعل الضد الخاص يستلزم ترك الواجب الذي هو فعل المامور به وما يكون فعله مستلزما للترك
الواجب فهو حرام فيكون فعل الضد حراما ولا معنى للنهي عنه الا ذلك وفي كلا الدليلين كلام يذكر في

الحاشية

الحاشية حيث قال لا يقال على الاول ان المراد بمقدمة الواجب ما يكون وسيلة ووصلة الى فعله كقطع
المسافة في الحج ولا نسلم ان ترك احد الضدين وسيلة الى فعل الاخر بل هو لازم له ومقارن كما هو مذكور
في دفع شبهة الكعبي لا يلزم من وجوب اللازم وجوب الملزوم كتبييض الوجه حال غسله في الوضوء وكذا
يقال على الثاني لا نسلم ان كلما يستلزم فعله ترك الواجب يكون حراما بل ذلك اذا لم يكونا معا واجبين مضيقين
اما اذا كان كذلك فكونهما على هذه الصفة قرينة التخيير لان غرض الشارع من التكليف بهما اما ايقاعهما معا في
ان واحد او ايقاع احدهما والاول تكليف بالايطاق فتعين الثاني مثلا اذا امر الحكيم عبده في وقت واحد
بالكتابة والنساجة فتضادهما دليل على تخييره العبد فيهما اذ هو لا يريد فعلهما في وقت واحد لانه
حكيم عادل ومعلوم ان العبد لو تركهما معا الفسره العقلاء بانك اذا لم تتمكن من فعلهما معا فهلا فعلت
احدهما اذ ليس من السيد الحكيم الامر بهما عبثا والحاصل انا ان سلمنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن
ضده فانا لا نسلمه ان كان الضد الخاص غير واجب كما ذكره الاصحاب في صلوة الجمعة بالنسبة الى السعي
بعد الزوال التام وجوبه وتضييقهما فيرجع الى التخيير الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع فيقدم الاهم
وتخليص المتردد انتهى اقول يمكن تقرير الدليل الاول بوجه واضح وبيانه ان المقصود بالنهي الكف عن
حقيقة الفعل وتركها راسا بحيث لا توجد في ضمن فرد ما اصلا اذ وجودها ليس الا بتحققها في ضمن
فردها فالكف عنها راسا يكون بعدم ابراز شيء من افرادها الى عرصة الوجود وح فنقول انهم لا ينكرون
الامر بالشيء نهيا عن تركه العام وقد اعترفتم به سابقا فاذا كان المقصود من النهي ارتفاع المنهي عنه
راسا فالكف عن الترك يكون بعدم ايقاع شيء من افراد التروك وظاهر ان ذلك لا يكون الا بارتفاع جميع
التروكات الخاصة لذلك الشيء من باب المقدمة ولا معنى للنهي عن الضد الخاص الا النهي عن التروك
الخاصة المتحققة في ضمن فعل الضد الخاص للمامور به ويرد عليه ان المنهي عنه هو الترك ولا نسلم ان الترك
لا يكون الا بارتفاع جميع التروكات الخاصة فان الترك قد يتحقق بعدم ارادة الفعل ايضا كما في حق
شبهة الكعبي على ان الافعال الخاصة مقارنة للتروك ولا يلزم من تعلق النهي بالترك تعلقه بمقارنه
اعني الضد الخاص فتامل وقد يجاب عن الثاني بوجه اخر وهو ان نقول ان اريد باستلزام ترك الواجب
الاقتضاء والعلية فمم وان اريد به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي ليكون اطلاق الاستلزام عليه
على سبيل التجوز منعنا ان مستلزم ترك الواجب بهذا المعنى حرام وتوضيح البحث ان الملزوم اذا كان
علة للازم لم يبعد ان يكون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم فان العقل يستبعد تحريم المعلول
من دون تحريم العلة واما اذا انتفت العلية بينهما فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم

اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر لا يقال تضاد الاحكام يوجب عدم
اجتماع حكمين منهما في امرين متلازمين لانا نقول التضاد يوجب استحالة اجتماع الضدين في موضع
واحد لا في مواضع متعددة على ان ذلك لو ثبت لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وبيانه ان التلازم
بين امرين لو كان مانعا من اجتماع حكمين فيهما بناء على ان المتلازمين كالشيء الواحد وتضاد الاحكام يمنع
من الاجتماع في الشيء الواحد فلا جرم يلزم عدم اجتماع حكمين في متلازمين فلما اقتضى الواجب تحريم
تركه وكان الترك ملزوما لفعل من الافعال فلا بد من عدم زوال الحكم عن ذلك الفعل ووجب ان يتحد
مع الترك في التحريم ان كان وهذا هو مطلوب الكعبي حيث نفى المباح نظرا الى ان كل مباح ترك حرام فالسكوت
ترك القذف والسكون ترك القتل وكل ترك حرام واجب فالمباح واجب فساد هذا القول اظهر من ان يذكر
على ما تراه مفصلا احتج القائلون بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص بانه لو كان الامر
بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده الخاص لما غفل الامر بالشيء حالة الامر عن الضد الجزئية والتالي باطل
اما الاولى فلان النهي عن الضد طلب الكف عنه فلا بد من تصور المطلوب الذي هو الكف عن الضد فيكون
مفرداه اعني الكف والضد متصورين فيكون الضد الخاص متصورا واما بطلان التالي فلانا نقطع
بان الامر بالشيء قد يذهل عن اضداده الجزئية حالة الامر فاني النهي عنها والجواب اما اولا فلان الذهول
لا ينافي الاستلزام فان الشيء قد يستنبط ويلزم منه كلام مع ذهول المتكلم عن ذلك كما في دليل الاشارة
ويجيء بيانه بمشية الله تعالى فان قلت مع الذهول عن ذلك هذه الدلالة التزامية قلت انما تكون
التزامية لا بالمعنى المشهور بين المنطقيين فان الدلالة الالتزامية لا تختص بالمعنى المنطقي بل تشمله
ومعنى اخر هو هذا وذلك لان الذهول ينافي الدلالة الالتزامية عند المنطقيين لا مطلقا وقد يعترض
بالفرق بين هذا المقام ودليل الاشارة من حيث ان صحة الكلام يتوقف على ذلك بخلافه هنا وايضا كون
ذلك حكما شرعيا مستفادا من الامر لا يخلو من اشكال فتامل واما ثانيا فلان ذلك في حق الشاهد واما في
حق من علمه بجميع الاشياء حضوري لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وظاهر ان
ما اصل هذا الاصل هو ان الامر الوارد منه تعالى فلا يتم الكلام وفيه نظر اما اولا فلانه علمه تعالى
بجميع الاشياء لا ينفع هنا فان التكليف انما هو باعتبار فهم المكلف اذ يستحيل منه تعالى ان يكلفنا بما لم
يطلعنا عليه ولم يفهمنا اياه والحاصل ان المامور مكلف بما يفهم من الخطاب وما يطلع عليه فاذا انتفت دلالة
الخطاب عليه انتفى التكليف وثانيا بان النزاع ليس في خصوصية المادة وما كان بالنظر الخارج مدلول اللفظ
وانما النزاع في ان مقتضى صيغة الامر ماذا كما لا يخفى والحاصل ان البحث من الجانبين وارد على كل من الخصمين

فسوا

فسوا استدل على ثبوت المطلوب او نفيه فان المعترض مستظهر على المستدل لضعف الادلة على ذلك
وهذا معنى قوله مد ظله وللبحث من الجانبين مجال واسع ويمكن ان يقال ظاهر ان المقصود بالنهي هو الكف عن
حقيقة الفعل وتركها راسا بحيث لا يوجد في ضمن فرد اصلا اذ وجودها ليس الا بتحققها في ضمن فرد ما
فالكف عنها راسا يكون بعدم ايجاد شيء من افرادها في بقعة الوجود كما ان الغرض من الامر بالكلي ايجاده في ضمن
فرد من افراده غير مخصوص بخصوصية معينة ولهذا كان الامر بالكلي ليس امرا بشيء من الجزئيات اذ ليس خصوص
شيء منها ملحوظا حتى يتعلق الامر به وانما تعلق الامر بالطبيعة من حيث هي وجوب فرد ما من حيث ان ايراد
الطبيعة الكلية الى عرصة الوجود لا يمكن الا في ضمنه فظهر الفرق بين الامر والنهي وتبين ان النهي عن الكلي
ذي الحقيقة يراد به النهي عن سائر الافراد الخاصة من حيث ان المطلوب بالنهي هو الكف عن ايجاد الطبيعة
وهو لا يكون الا في ضمن الافراد فكانه نهي عن الافراد جملة بخصوصياتها بخلاف الامر فانه لما كان المقصود
منه ايجاد الحقيقة وهو يحصل في ضمن فرد ما لم يكن الامر بالكلي امرا بشيء من جزئياته على الخصوص
لجواز ايجادها في ضمن فرد اخر غيره فان قيل وجود الصيغة وان لم يكن مقصودا في ضمن شخص معين
الا ان ايجاد الطبيعة يتوقف على ايجاد فرد ما لتوقف وجودها على وجود فرد ما لاستحالة تحققها
باهيتها فمقتضى ما ذكرتم في النهي يلزم عليكم ان تقولوا بان الامر بالشيء امر بجزئي ما وهو خلاف
التحقيق بل انتم تنكرونه ايضا قلنا بعد تسليم ما ذكرتم نقول لا شك ان فرد ما واجب على تقدير الامر
بالكلي وان لم يكن وجوبه من نفس الامر بل من باب المقدمة وبيانه انه لما كان الامر متعلقا بالكلي من حيث
هو وايجاده لا يمكن الا في ضمن فرد ما كان فرد ما واجبا من باب المقدمة فنقول في النهي ايضا كذلك فان المقصود
من النهي انما هو ارتفاع الطبيعة الكلية والكف عنها وذلك لا يمكن الا بارتفاع جميع افرادها فكان
الكف عن الجميع واجبا من باب المقدمة وح نقول انه كان الكف عن الطبيعة يتوقف على الكف عن جميع الافراد
كان جميع الافراد مقصودا بالكف ولا معنى للنهي عن الافراد الخاصة الا ذلك وقد تحصل مما ذكرناه ان
الترك اذا كان منهيا عنه كان المقصود عدم ايقاعه راسا ويلزم منه النهي عن الضد الخاص لتحقق
الترك في ضمنه والجواب ان كون الترك منهيا عنه لا يوجب كون الضد الخاص الوجودي منهيا
عنه وتحقق الترك في ضمنه ان اريد به مقارنته في الوجود فلا قصور اذ لا مانع من تعلق النهي بالحكم
المقارن دون الاخر وان اريد به ان فعل الضد يحصل الترك كيف والعلة في ترك المامور به انما
هي وجود الصارف عن فعله وعدم الداعي اليه لا فعل الضد نعم فعله متوقف على وجود هذا الصارف
وعلى ارادته ايضا فان صدور الفعل بدون تعلق الارادة غير ممكن فتدبر المقام فانه من المطالب العظام

قال مد ظله ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب اقول قد عرفت ما في دليل مستلزم
الامر بالشيء النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر به ليرجع الكلام الى ان الامر بالشيء يستلزم
عدم الامر بضده لتم المط وهو بطلان الضد الخاص لان صحته فرع تعلق الامر بالضدين محال لاستلزامه تكليف
ما لا يطاق فالامر باحدهما يستلزم عدم الامر بالاخر وح فيبطل الضد لو اتى به في حالة الامر بذلك الشيء لانه
المكروه وفيه نظر لظهور ان الكلام في الضد الخاص لما مر ان استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده العام مما لا
ريب فيه وظاهر ان القائلين بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوزون صحة ذلك الضد لو اتى
المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ليتم حكمه بالصحة على هذا فلا وجه لا قربية
ما ذكره على انه لا مانع من كون الضدين واجبين احدهما يجب تقديمه على الاخر اذ لا امتناع في ان يقول
اوجبت عليك كلا من الامرين مع تضيق احدهما وتوسعة الاخر وح فلو ان يقدم احدهما وهو المضيق ويؤخر
الموسع لان وقته موسع فاين التكليف بما لا يطاق نعم يتم ذلك في المضيقين فان قيل وجوب الموسع في وقت
المضيق مع ثبوت الامر به كما هو المفروض لان المفروض استمرار وجوبه في جميع الاوقات ومن جملتها وقت
المضيق يوجب التكليف بما لا يطاق ولا ينفع كون احدهما موسعا لان التوسعة وقته لا تفيد مع وجوبه
في وقت المضيق نعم لو وجب بعده ولم يجب في وقته ليتم الكلام لكنه غير ما نحن فيه قلنا ليس معنى وجوبه
في وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان به مع المضيق في ذلك الوقت بل معناه انه لو اوقعه دون المضيق
خرج من عهدة التكليف به ولا شك ان هذا قول من يذهب الى ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي
عن ضده الخاص فان المامور به حتى الادمي المضيق لو اوقع الصلوة في هذا الوقت كان صحيحا عنده
وليس ذلك الا لتعلق الامر به لا يقال فعل الضد متوقف على وجود الصارف عن فعل المامور به كما مر
سابقا وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا ايضا باعتبار توقف
الواجب الموسع عليه اذ لا يتصور وقوعه بدونه وح فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد
وهو باطل قطعا لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات فان المقصود منها
التوصل الى فعل الواجب فهي وسيلة ووصلة اليه ومن ثم لو قطع الحاج المسافة او بعضها على وجه منهي
عنه حصل له الامتثال وخرج عن العهدة من غير وجوب اعادة السعي بوجه سائغ وهذا يدل على ما
قلناه وظاهر انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لفوات الغرض منه
فلا اجتماع قال مد ظله فصل الشيخ والاكثر على ان الامر بالموقت لا يكفي في وجوب قضائه ولو

فات

فات لعدم دلالة صم يوم الخميس الخ اقول اذا امر الشارع بفعل في وقت معين فهل يكفي هذا الامر في
وجوب فعله بعد ذلك الوقت قضاء لو فات ذلك الفعل من المكلف ام لا بد من امر جديد يدل على الاول
دال على وجوب قضائه بعد ذلك الوقت الشيخ والاكثر من اصحابنا على الثاني وهو الحق وذهب جماعة الى ان
الامر الاول كاف في وجوب القضاء وحاصل الخلاف انه اذا صدر من الشارع امر بفعل في وقت فهل يثبت
بمجرد هذا الامر وجوب القضاء حتى انه يحكم به فيه الى ان يظهر دليل منفصل على انه لا قضاء له كالخطبة
القائمة مقام ركعتين في الجمعة ام لا فعلى الاول يجب القضاء من غير حاجة الى دليل يدل عليه وعلى الثاني
لا يجب القضاء الا اذا ظهر دليل عن خارج دال على وجوب القضاء مثل قوله تعالى فعدة من ايام اخر
وقوله عم من نام عن صلوة او نسيها الحديث لنا على ان القضاء بامر جديد ان الامر بفعل في وقت
معين لو كان موجبا لقضائه بعد ذلك الوقت لاقتضاه والتالي باطل اما الملازمة فلان الاقتضاء
اعم من الوجوب لانه الاقتضاء الجازم وثبوت الاخص يوجب ثبوت الاعم واما بطلان التالي فلانه لو اقتضاه
لدل عليه ونحن قاطعون بانه لا دلالة لقول القائل صم يوم الخميس على صوم غيره بوجه من الوجوه هذا
هذا تقرير الدليل على الوجه الصحيح وقال الحاجبي في تقريره ان الامر الاول لو وجب به القضاء لاقتضاه
صوم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة واعترض عليه العضدي بما حاصله انك ان اردت بعدم
اقتضاء صوم يوم الجمعة ان الامر بفعل في وقت معين كيوم الخميس لا يقتضي فعله في وقت اخر معين كيوم
الجمعة فمسلم ولا يضرنا لانا لا ندعي ان الامر بفعل في وقت معين تقتضي قضاؤه في وقت اخر معين وان
اردت بعدم اقتضائه ان الامر بفعل في وقت معين لا يقتضي الفعل بعد ذلك الوقت قضاء
فهو عين المتنازع فيه فان الخصم يقول ان المكلف مامور بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فاذا فات ايقاع الصوم فيه
الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص بل هو باطل لان ذلك مصادرة على المطلوب والجواب
باختيار الشق الثاني وذكر يوم الجمعة للتمثيل وحاصل الكلام ان صم يوم الخميس لا يقتضي صوم غيره
بوجه من الوجوه لعدم دلالته عليه بشيء من الدلالات فاندفع المنع وسقط توهم المصادرة ويمكن
تقرير الدليل بوجه اخر فيقال الامر متناول بلفظه الوقت الاول سواء اطاع المامور او عصى واذا
كان بحيث لو اطاع لم يتناول سواه فكذلك لو عصى لان الطاعة والمعصية لا يوجب تغيرا في
متعلق الامر ولنا ايضا ان الامر والنهي يتبع الحسن والقبح في الافعال وهما يكونان لوجوه واعتبارات
تتبع المصالح كما دل النقل عليه سابقا وعلى هذا فاذا كان الامر متعلقا بوقت دل على ان ايقاعه في ذلك الوقت
فيه مصلحة فاذا لم يفعل في ذلك الوقت لم يعلم انه مصلحة في وقت اخر واحتيج في العلم بذلك الى دليل اخر

ولايمكن ان يقال ان الامر يدل على وجوب المامور به وانه مصلحة
فينبغي ان يكون ايقاعه مصلحة اي وقت شاء لانه لا يمتنع ان يكون للاوقات تاثير في ذلك
الفعل مصلحة فيه حتى اذا فعل في غيره كان مفسدة بل الظاهر ذلك كما يقتضيه القول بالحسن والقبح
لوجوه واعتبارات ويتفرع على ذلك ان صلوة الجمعة لا خلاف في انها مصلحة وواجبة في وقت معين
ومن لم يفعلها فيه فانها تسقط عنه ولا يجوز له فعلها في وقت اخر وكذا من نذر صوم يوم بعينه فانه
يلزم صوم ذلك اليوم من غير ان يصوم يوما اخر واذا ثبت هذا فلا يكون الامر بالاتيان به في ذلك الوقت
متعديا الى الامر بالاتيان به في غيره الا اذا ثبت ان الفعل حسن ومصلحة في غير ذلك الوقت ايضا
وهو غير ظاهر عند العقل وانما يعلم من كشف الشرع وبيانه فحيث تبين الوجوب بالامر يعلم من ذلك
حسنه فيه وحيث سكت عنه تبين انه ليس بحسن هذا تقرير الكلام على الوجه التام واستدل الخصم
على المذهب المختار بدليلين تقرير الاول ان الامر بفعل في وقت معين لو اقتضى فعله بعد ذلك الوقت
لكان اداء فانه بمنزلة ان يقول افعل في هذا الوقت او بعده ولا شك ان هذا الكلام تخيير بينهما وان
الثاني اداء برأسه لا قضاء الاول وهو ضعيف فان الخصم يدعي ان المكلف مامور باصل الفعل وبايقاعه
في وقت معين وان كمال المامور به يكون بايقاعه في وقته المعين فاذا مات بقي اصل الوجوب مع
نقض وح فيمنع الملازمة وتقرير الثاني ان الامر بفعل في وقت معين لو اقتضى فعله بعد ذلك الوقت
للزم التسوية بين الاداء والقضاء فلا يعصي بالتاخير وهو ضعيف بما قلنا على الاول قال مد ظله
قالوا امرنا بالصوم وتخصيصه ويفوت الثاني لا يفوت الاول والوقت كاجل الدين ويلزم اداؤه
قلنا التعدد خارجا ممنوع واشتغال الذمة فارق واستدراك الفايت مانع اقول استدل الخصم
بادلة الاول ان الشارع اذا قال صم في يوم كذا فقد امرنا بالصوم وبتخصيصه في وقت معين فان
اللفظ مركب ومفهومه ايضا مركب فيكون ما صدق عليه متعددا في الخارج واذا كان متعددا في الخارج
ففوات واحد منهما التخصيص في وقت معين لا يفوت الاخر وهو اصل الصوم الثاني ان الوقت
للفعل المامور به بمنزلة اجل الدين فكما ان الدين لا يسقط اذا لم يؤد في اجله ويجب اداؤه بعده كذلك
الفعل لا يسقط اذا لم يؤد في وقته بل يجب ان يؤدي بعده الثالث ان القضاء لو كان وجوبه بامر جديد غير
الاول لكان اداء والتالي باطل اما الاولى فلانه قد امر بالفعل بعد وقته الاول فيكون ما ياتي به في وقته الذي
امر به لا بعده وليس هذا الا الاداء واما الثاني فظاهر والجواب اما عن الاول فبان نقول المامور به في وقت
وقت معين كصوم يوم الخميس مثلا وان كان مركبا بحسب اللفظ والمفهوم العقلي لكن لا نسلم انه مركب

بحسب الوجود الخارجي وانما هو بحسبه امر واحد لا تعدد فيه فان الحق ان المقيد ليس مركبا
في الخارج من المطلق والمقيد اذ هو نظير النوع الاضافي المركب من الجنس والفصل وقد ثبت انه
لا تركيب له خارجا منهما بل هو في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا لكن العقل ينتزع منه باعتبارات
مختلفة اشياء لا تتمايز بينها الا في الذهن وكيف لا وتركيبه منها خارجا يستلزم امتناع الحمل فان
الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج واتحاد الكل مع الجزء ممتنع واذا كان المقيد امرا واحدا لا متعددا فاذا
انتفى سقط المامور به واحتاج في ثبوت وجوب الفعل فيما بعد ذلك الوقت الى امر جديد وما
الجواب عن الثاني فيمنع كون الوقت بمنزلة اجل الدين كيف واشتغال الذمة بالدين في جميع الاوقات
بحيث لو قدمه على الاجل واقره صح بخلاف الفعل المامور به في وقت معين فانه ليس بهذه المثابة
لعدم صحة تقديمه على وقته وهذا هو الفارق بينهما واما على الثالث فيمنع الملازمة فان الاداء
يشترط فيه ان لا يكون استدراكا لمصلحة فاتت اولا والذي امر بفعله ثانيا فيه استدراك
ما فات اولا فكان هذا مانعا من كونه اداء ومثبتا لكونه قضاء لانه ما فعل استدراكا لما فات اولا
قال مد ظله قيل المطلوب بالامر فعل جزئي مطابق للماهية الكلية لا هي لاستحالتها خارجا وقيل بل هي لتقييده والمطلوب
مطلق ومنشا النزاع الاختلاف في وجودها لا بشرط والحق وجودها بوجود افرادها فيطلب مطلقها و
لا ينافي مقيدها بل يشمله والقول بان منشا النزاع عدم التفرقة بينها بشرط بعيد اقول اذا تعلق الامر
بالماهية الكلية من غير خصوص فرد كان يقال اضرب مرادا به ايقاع هذه الماهية فالمطلوب بهذا الامر
اختلفوا فيه فذهب جماعة منهم الحاجبي الى ان المطلوب بذلك الامر فعل جزئي مطابق للماهية اي يصدق
عليه الماهية صدق الكلي على الجزئي واستدلوا على ذلك بان الماهية الكلية مما يستحيل وجودها
خارجا فلا تكون مطلوبة بالامر اما انها يستحيل وجودها خارجا فلانها لو وجدت خارجا لكانت
متشخصة بالتشخصات الخارجية كما هو شان الموجود الخارجي فهي من حيث كونها الماهية الكلية
تكون كلية ومن حيث كونها موجودة في الخارج يكون متشخصة جزئية فيلزم كونها جزئية كلية
في حالة واحدة وهو محال واما ان ما يستحيل وجوده خارجا يمتنع طلبه بالامر فلان ذلك تكليف
بايجاد الممتنع وهو باطل لاستحالة التكليف بالايطاق وقد يجاب عن الدليل بان الكلية والجزئية انما
يعرضان للماهية في الذهن ولا يعرضان في الخارج فلا قصور في وجودها في الخارج بحلولها عن
الامرين وانما كانت بحيث لو وجدت في الذهن كانت احدهما ومن هنا ذهب الاكثر الى انها هي المطلوب
بالامر دون الجزئي لان المطلوب بالامر مطلق غير مقيد بقيد زايد على الماهية والجزئي مقيد

فلا يتناوله صيغة الامر ولا يدل عليه بشيء من الدلالات فلا يكون مطلوبا بالذات
بالذات وان كان مطلوبا من حيث توقف الواجب عليه ومنشا الاختلاف والنزاع بين الفريقين
في هذا الاصل هو الاختلاف في وجود الماهية لا بشرط اعني الكلي الطبيعي فان قلنا بوجودها
في الخارج كانت هي المطلوب والا فلا وتفصيل الكلام ان الماهية قد تؤخذ بشرط ان يكون مع
بعض العوارض والتشخصات المقيدة للجزئية وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء
فيكون موجودة في الخارج وقد تؤخذ بشرط التجرد وعدم العوارض وهي الماهية بشرط لا
ولا يكون موجودة في الخارج وقد تؤخذ لا بشرط شيء من التشخصات وعدمها اي تؤخذ
بنفسها من حيث هي هي وان اتفق ان قارنها شيء من العوارض وكانت مع الف شرط
وهذه شرط وهذه هي الكلي الطبيعي وقد اختلف في وجودها في الخارج والحق وجودها في الخارج
لا بمعنى انها جزء من الجزئيات الموجودة فيه كما يقوله معظم القائلين بوجودها بل بمعنى انه يوجد في
الخارج شيء تصدق هي عليه وتكون عينه فيه وان تغايرا بحسب لحاظ العقل كما بينوه ولكن
حمل قول المص بوجود افرادها على ذلك بمعنى ان ما صدقت عليه من الافراد موجود في الخارج
ومتحد معها واذا كان كذلك فيصح طلبها والامر بايقاعها ولا يرد ان الماهية لا توجد في الخارج الا بوجود
الافراد فلا توجد الا مقيدة قطعا فلا يصح مطلقها اذ لا يطلب الا ما كان موجودا لانا نقول ان مطلقها
لا ينافي مقيدها بل يشمله وغيره من الجزئيات ويتحد معه في الوجود الخارجي وبالجملة فالمطلوب
هو المطلق لا ايجاد القيد وتحصيله لانه هو المطلوب بخصوصه بل لانه حاصل في ضمنه وزاد
بعضهم ان منشا الاختلاف في هذا الاصل هو عدم التفرقة بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا
والحكم بانهما واحد ولما كانت الماهية بشرط لا يمتنع وجودها في الخارج لان معناها الماهية بشرط تجردها
عن العوارض بل في الذهن ايضا كما زعم بعض فان ما هو في الذهن محفوف بالعوارض الذهنية لا يجرد عنها
وان كان ضعفه ظاهرا كانت الماهية لا بشرط ايضا مما يمتنع وجودها خارجا فلا يصح طلبها بالامر
وهذا ليس بشيء لان كل عاقل يفرق بين الماهية بشرط ولا بشرط ولم يقل احد ان احدهما عين الاخر
فلا يصح ان يكون النزاع في المسئلة مبنيا على عدم التفرقة بينهما ولا يبعد ان يكون هذا الكلام تعريضا
بالحاجبي على ما بينه التفتازاني فليرجع اليه من اراد الوقوف عليه قال فصل النهي للتحريم للتبادر
ولذم العبد على الفعل بعد قول السيد لا تفعل ولفحوى قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اقول
لم يعرف النهي اكتفاء عنه بتعريف الامر فانه يعلم بالقياس اليه فيعلم انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء

وفوايد القيود تعرف كما في الامر والاعتراض بدخول كف عن الزنا في حد النهي تقدم جوابه فلا نعيد
ثم ان النهي قد يكون للتحريم وقد يكون للكراهة وقد اختلف في كونه حقيقة في ايهما فالاكثر على انه
حقيقة في التحريم وهو الحق وقيل في الكراهة وقيل في القدر المشترك وقيل مشترك لفظا وقيل بالوقف
لنا على الاول تبادر التحريم من قول القائل لا تفعل والتبادر علامة الحقيقة كما مر الثاني ان السيد اذا
قال لعبده لا تفعل هذا الفعل ثم ان العبد فعله فان العقلاء يذمونه على الفعل ولا مذمة للحرام الا ما
ذم الفاعل على فعله الثالث قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا امر بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء
عنه واجبا لقضية الامر ولا معنى لكون النهي للتحريم الا هذا وفيه نظر فانه ان تم دل على ان نهي الرسول
للتحريم بدليل من خارج وهو غير المدعى لان الكلام في ان نفس النهي يدل عليه او لا قال وهل المطلوب به
كف النفس او عدم الفعل قولان حتى للعلامة في الكتابين الخ اقول اختلف العلماء في ان المطلوب بالنهي
ما هو فالاكثر على ان المطلوب به كف النفس عن الفعل المنهي عنه واختاره العلامة في تهذيبه وذهب قوم
الى ان المطلوب به ترك الفعل بمعنى ان لا يفعل وحكى ان هذا القول جماعة كثيرة من الاصوليين وهو
الاصح لنا ان تارك الزنا والسرقة ونحوهما من المنهيات يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على
انه لم يفعل من دون التفات الى تحقق الكف عنه بل الاغلب تحقق الغفلة عنه وعدم خطوره
بالبال وهو دليل على ان الكف ملحوظ في التكليف والا لم يصدق الامتثال بدونه ولا يحسن من العقلاء
المدح على مجرد الترك من دون ملاحظة قالوا التكليف يستدعي القدرة والترك نفي محض فلا
يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من الاثر والعدم ليس باثر فلا يكون متعلق التكليف به نعم
تحصيل الحاصل وهو محال وربما استدلوا على ذلك بان الامتثال بالنهي والثواب عليه لا يترتب على
عدم الفعل من دون ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم ان من لم يزن ولم يسرق ولم يشرب الخمر
في مدة عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون مثابا والجواب اما عن الاول فبانا لا نسلم
ان العدم لا يكون اثرا للقدرة ولم لا يكون اثرا باعتبار الاستمرار وحاصله ان المكلف له ان
لا يفعل الفعل فيستمر ذلك العدم وله ان يفعله فينقطع فاثر القدرة هو الاستمرار المقارن لها وهو
مستند اليها ومتجدد بها وقد مر نظير هذا في الاحكام وعن الثاني بالمنع من كون الثواب لا يترتب الا على الكف
فانا قد بينا ترتب الثواب على الترك من دون مدخلية الكف وهو يبطل ما قالوه قال فصل النهي للدوام
عند الاكثر والمرتضى واتباعه كالامر الخ اقول النهي المطلق المجرد عن التقييد بوقت او شرط او صفة
هل يفيد الدوام في الانتهاء حتى اذا قال لا تفعل مثلا كان المفهوم منه دوام الانتهاء عن الفعل فلو وقع

منه مرة كان عاصيا اولا يفيد الا الانتهاء عن الفعل في وقت يمكنه الاتيان به فيه وما زاد على ذلك
من كونه دائما او مرة يعلم من دليل خارجي يدل عليه كما في الامر الاقرب الاول وهو مختار العلامة
في [illegible] وفاقا للاكثر وذهب جماعة منهم السيد المرتضى الى الثاني واختاره العلامة في [illegible]
وذهب بعضهم الى انه لا يفيد تكرار الانتهاء عنه في كل وقت بل اذا تركه في الوقت الذي يلي النطق
بالنهي فقد امتثل وان فعله بعد ذلك لم يخرج عن الامتثال بفعله بعد ان كف عنه مرة وليس هذا
القول الى الفوري لنا على الاول ان السيد اذا نهى عبده عن فعل فانتهى مرة كان يمكنه ايقاع الفعل
فيها ثم فعل بعدها عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده يحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما
حتى لو اعتذر بانه ترك الفعل بعد وقت النطق بزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وليس نهي السيد متناولا
لم يسمع منه وبقي الذم بحاله وهذا مما لا يسعه انكار ولنا ايضا ان السلف من العلماء لم يزل يستدلون
بالنهي على دوام الانتهاء عن الفعل ولا يخصونه بوقت دون وقت واستمر ذلك عنهم ثم من يليهم
من العلماء وشاع وذاع من غير نكير ولو لم يكن الظاهر منه الدوام لما استقام لهم ذلك فان اعترض بانا
لا نسلم فهم الدوام عن مجرد النهي ولم لا يجوز ان يكون فهموا ذلك من دليل خارجي دل عليه سلمنا لكن يجوز
ان يكون ذلك من حيث انه مذهبهم فلا يقوم حجة على من خالفهم اجيب بانا نعلم قطعا ان فهمهم الدوام
من مجرد النهي كما يعلم ذلك من تتبع كلامهم كيف ولو كان الفهم من القرينة لكان اذا ورد عليهم نهي ان لا يحكموا
بالدوام فيه وان يتوقفوا حتى يظهر لهم الدليل ونحن نعلم من احوالهم انهم يحكمون في كل نهي بالدوام على
اختلاف الاحوال ومن طبقة بعد طبقة وفي زمان بعد زمان وبان الاستدلال منهم على ذلك قد
شاع وذاع وملأ الاقطاع ولو كان من حيث انه مذهبهم لانكر البعض اذ لا يجب عليه التوافق
عليه وفي الحاشية على هذا المطلب دليل اخر غير مشهور تقريره ان ترك الفعل في وقت من الاوقات
امر عادي للمكلف غير محتاج الى النهي فلو لم يكن النهي للدوام لكان صدوره عن الشارع عبثا فان قلت
العبثية غير لازمة وانما تلزم لو لم يكن النهي مقتضيا للفور قلت قد نقلنا في الحاشية السابقة
عن العلامة والفخري ان من يقول بعدم الدوام يجوز التراخي فالعبثية لازمة لكن يمكن ان يقال الترك
نوعان عادي وامتثالي والثاني انما يترتب على النهي وبه يحصل الثواب فاين العبثية انتهى اقول هنا
شيء وهو ان القائلين بعدم الدوام منهم من يذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من يجعله مشتركا بينها
وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل من خارج كما في الامر ثم ان من قال بان النهي للمرة
قال بالفورية كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد الا الانتهاء في الوقت الذي

يلي وقت النطق

يلي وقت النطق بالنهي كما نقلناه سابقا فلا عبثية على مذهبهم واما من يجعله مشتركا بينهما فانه يتوقف
في الانتهاء الى ان يظهر دليل على احدهما فلا يلزم من كون الترك في بعض الاوقات عاديا العبثية
على تقدير النهي هذا وقد استدل صاحب المنهاج على ان النهي للدوام بان المراد من النهي منع المكلف
عن ادخال المنهي عنه في الوجود وهذا انما يصح لو كان النهي للدوام اذ لو اتى بالمنهي عنه ولو مرة لكان
قد ادخله في الوجود فكان مخالفا لمقتضى النهي فلا امتثال وفيه نظر فانه ان اراد ان المطلوب من
النهي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل دائما فذلك مصادرة على المطلوب اذ الكلام ليس الا فيه
وان اراد ان المطلوب منه منعه من ادخال الماهية في الجملة فلا ينفعه فان قلت نحن نعلم قطعا
ان المطلوب بالنهي الكف عن الفعل وتركه ولا معنى لذلك سوى ان لا يوجده ولا يتلبس به حال وجوده
قلنا الكلام في ان ترك الفعل هل هو دائم او غير دائم كالكلام فيما قبله فان قيل اليس النهي عن الشيء
لقبحه والقبح مستمر فيتكرر لذلك قلنا الكلام في القبح كما تقدم فان قبحه ربما اختص بوقت دون
وقت فلا يجب استمراره في جميع الاوقات والحق ان كل هذا بعيد عن التحقيق والتحقيق ان النهي
يقتضي الامتناع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا والعرف شاهد بذلك ايضا كما تقدم القائلون
بعدم افادة النهي الدوام استدلوا عليه بوجهين الاول ان النهي قد ورد للدوام تارة وللمرة اخرى
اما الاول فكما في قوله تعالى ولا تقربوا الزنا ونحوه واما الثاني فكما في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
اذ ظاهر انه ليس المراد من هذا النهي عدم قربان الصلوة مطلقا بل عدمه حال السكر فقط وكما في نهي
الطبيب المريض لا تاكل اللحم فان المراد منه عدم الاكل في وقت المرض لا مطلقا كما لا يخفى واذا ورد
لهما فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك بينهما الثاني ان النهي قد
يقيد بالدوام كما يقول لا تزن دائما وقد يقيد بالمرة كما تقول لا تصم يوم العيد من غير لزوم تكرار
في الاول ولا نقض في الثاني ولو كان للدوام كما يقولون للزم التكرار في الاول والنقض في الثاني لدلالته على الدوام
بلفظه فلذكره ثانيا تكرار وذكر ما ينافيه نقض والجواب عن الاول ان الكلام في النهي المطلق
المجرد عن القرائن فظاهر ان النهي في الصور التي ذكرتم مقيد بالوقت ولا يلزم من عدم
الدوام في مثله عدم الدوام في المطلق على ان ما ذكرتموه مقيد للدوام في ذلك الوقت الذي
قيد به ولهذا عم جميع اوقات السكر في المنع من قربان الصلوة وجميع اوقات المرض في المنع من اكل
اللحم وعن الثاني بانا نقول انه ظاهر في الدوام وح فالتصريح بالدوام تصريح بما فهم من ظاهر اللفظ
ذلك يقوي الظهور ويقربه الى النصوصية وبالمرة تصريح بصرفه عن الظاهر وبان الظاهر منه غير مراد

ولا محذور في شيء منها وقد تقدم مثل هذا الجواب في الامر وانت بعد ما بينا لك هذا لا يخفى عليك
ما في عبارة المص قال مد ظله فصل النهي في العبادة لعينها او جزئها او شرطها يدل على فسادها لكشفه
عن قبح المأتي به فهو غير المأمور به فلا امتثال ولامتناعه مع تساوي الحكمين او مرجوحية حكمه
وامتناع الصحة مع رجحانها اقول النهي عن الشيء قد يكون لعينه بان يرجع النهي اليه نفسه وقد
يكون لجزئه بان يرجع النهي الى جزئه وقد يكون لشرطه وقد يكون لامر خارج عنه وكل واحد من هذه
الاقسام اما في العبادات او المعاملات فان كان النهي عن الشيء لعينه او لجزئه او لشرطه فقد
اختلف العلماء في ان ذلك النهي هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا ونعني بالفساد عدم ترتب الاثر
المطلوب من ذلك الشيء كسقوط القضاء او موافقة الامر في العبادة واقتضاء التمليك ونحوه في المعاملات
وعلى القول بدلالته على الفساد هل هو في العبادات فقط دون المعاملات او فيهما وعلى التقديرين
فهل دلالته على الفساد من حيث اللغة بمعنى ان لفظ النهي في اللغة كذلك او دلالته عليه من حيث الشرع
بمعنى ان النهي في عرف الشرع كذلك او بحسبهما معا اكثر اصحابنا على ان النهي في العبادات فقط يدل على
الفساد ودلالته عليه شرعا لا لغة الا ان يدل دليل منفصل على الصحة فيحكم بها وهذا هو الحق وقيل يدل على
الفساد فيهما [illegible] وقيل يدل على الفساد فيهما الا ان يدل دليل على الصحة والى هذا ذهب الحاجبي وقيل لا يدل
على الفساد فيهما الا ان يدل دليل عليه وهؤلاء منهم من زاد على ذلك بان قال يدل على الصحة وسيجيء بطلان
مقالتهم ان شاء الله تعالى ومنهم من اقتصر على عدم الفساد واعلم ان الخلاف في كون النهي يقتضي الفساد
والصحة ليس خلافا في النهي مطلقا وانما هو في النهي عما امر به الشرع او ندب اليه فهذا هو محل الخلاف في كونه
مقتضيا للفساد اولا وح فالنهي عن الزنا وشرب الخمر واكل الميتة ليس محلا للخلاف اذ لا يكون لفساده
والصحة معنى لنا على ان النهي في العبادات يدل على الفساد شرعا ان النهي يقتضي كون المنهي عنه مفسدة
فيكون قبيحا والامر يقتضي كون المأمور به مصلحة وح فلا يكون الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمأمور به اذ
يستحيل ان يكون الشيء الواحد مأمورا به ومنهيا عنه فلا يخرج المكلف بالاتيان بالمنهي عنه عن عهدة
التكليف اذ لم يأت بالمأمور به فلا يحصل الامتثال ولا معنى للفساد الا ذلك ويرد على المقدمة القائلة بان
الاتيان بالمنهي عنه لا يكون اتيانا بالمأمور به ان الامر اذا لم يتناول المنهي عنه يكون اتيانا بغير المأمور به والاتيان
بغير المأمور به لا يكون اتيانا بعبادة لتوصف بالفساد او الصحة اذ تلك ليست عبادة مع ان المطلوب اثبات
في العبادة بل على الفساد ويمكن الجواب بملاحظة ان المراد من العبادة الصورة المخصوصة كما سننبه عليه
في الجواب عن كلام محمد ابن الحسن الشيباني واتباعه فان قيل اليس بعض العامة ذهب الى صحة الصلوة في

الدار المغصوبة

الدار المغصوبة وحصول الامتثال بها مع كونها منهيا عنها بناء على انه يجوز ان يكون للشيء الواحد جهتان
باعتبار احدهما يكون مأمورا به وباعتبار الاخرى منهيا عنه فان السيد اذا امر عبده بخياطة الثوب
ونهاه عن الكون في مكان مخصوص فانا نعلم قطعا ان العبد اذا خاط الثوب في ذلك الموضع امتثل الامر
بالخياطة وخرج عن العهدة وان كان عاصيا بالكون في ذلك الموضع قلنا ما ذهب اليه ذلك البعض
سخيف لا يلتفت اليه وذلك لان الصلوة في الدار المغصوبة انما كانت منهيا باعتبار الكون الذي هو
جزؤها اذ هو منها اذ هو تصرف في ملك الغير فيكون معصية فيستحيل ان يكون متعلق الامر والا
لزم ان يكون ذلك الكون مأمورا به ومنهيا عنه وذلك لا يعقل وان تعدد الجهة واما حكاية العبد
فانما يكون مطيعا باعتبار ان المطلوب منه الخياطة من دون التقييد بمكان دون اخر فمتى خاطه فقد امتثل
غاية انه عصى بدخول المكان المنهي عنه وهذا غير ما نحن فيه وانما يكون نظيره ان لو امره بخياطة الثوب
ونهاه عن الخياطة في مكان مخصوص فظاهر ح انه اذا خاطه في ذلك المكان المخصوص لم يكن مطيعا بتلك
الخياطة بل كانت معصية محضة بلا اشكال وهذا نظير ما نحن فيه فان الله تعالى امرنا بالصلوة ونهانا
عن ان نفعلها في الامكنة المغصوبة فاذا فعلت فيها كانت معصية فان قيل المنهي عنه وقوع الخياطة
في المكان المغصوب لا الخياطة الواقعة وح فلا منافاة بين كون وقوع الخياطة في ذلك المكان منهيا
عنه وكون الخياطة نفسها مطلوبة مأمورا بها قلنا ظاهر ان وقوع الشيء في المكان ليس امرا منفصلا
عن الشيء الواقع فيه فليس هناك الا مجرد لفظه والا فالنهي عن وقوع الشيء في مكان هو النهي
عن الشيء حال كونه واقعا فيه كما لا يخفى بقي شيء وهو ان النهي انما وقع عن الكون في المكان المغصوب
لا عن الصلوة وح فيمكن ان يقال بان الكون ليس جزءا من الصلوة ولا شرطا بل هو احد افراد مطلق
شغل الحيز الذي هو من ضروريات الجسم من حيث هو جسم نعم هو امر مقارن للصلوة كما هو مقارن
لغيرها كالخياطة والكتابة وفيه نظر فتامل واما انه لا يدل على الفساد لغة فلان الفساد معناه
عدم ترتب الاحكام الشرعية المقصودة من ذلك الشيء كسقوط القضاء او موافقة الامر في العبادة
وحصول الملك بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق ونحو ذلك وظاهر ان ذلك لا يناسب وضع
اللسان اذ هي احكام شرعية لا تعقلها العرب فلا يصح ان يكون مقصودة لها في وضع النهي على ان
العرب قد ينتهي عن الطاعات المعتبرة شرعا [illegible] ويعتقد ان ذلك نهي حقيقي وح فلا
يمكن القول بوضع لفظ النهي لذلك ولنا ايضا على ان النهي يدل على الفساد في العبادة ان النهي لو لم
يدل على الفساد لوجب ان يكون هناك حكمة اوجبت نعم وحكمة اوجبت ثبوته وح نقول الحكمتان

اما ان تكونا متساويتين او تكون حكمة النهي مرجوحة او راجحة فعلى التقدير الاول يمتنع النهي فان الحكمتين
اذا تساويا تساقطا بالتعارض فامتنع النهي وعلى التقدير الثاني يكون النهي اولى بالامتناع اذ يفوت الزايد
من مصلحة الصحة التي هي مصلحة خالصة لا معارض لها من جانب الفساد وعلى التقدير الاخير يمتنع الصحة
لفوات القدر الزايد من مصلحة النهي التي هي مصلحة خالصة لا معارض لها من جانب الصحة وهذا الدليل
ما استدل به الحاجبي ايضا على الفساد لكنه جعله دليلا على الفساد في المعاملات ايضا واعترض عليه بانا
نختار ان مصلحة النهي راجحة في اول الامر ولهذا نهى الشارع عنه لكن بعد ارتكاب المكلف المنهي عنه
وفوت المصلحة الراجحة صارت مصلحة الصحة بمعنى ترتب الاثر راجحة على عدمها نظير ذلك ان
مصلحة النهي عن الخمر راجحة على مصلحة ترك الصلوة لكن اذا شرب فات عنه تلك المصلحة الراجحة
فالراجح بعد ذلك مصلحة ترك الصلوة بالنسبة الى فعلها وكذا نقول مصلحة ترك البيع وقت النداء
راجحة على مصلحة صحته بمعنى انتباع الاثر وهو اباحة الانتفاع لكن بعد فوت تلك المصلحة الراجحة
فالراجح هو مصلحة اباحة الانتفاع الى غير ذلك اقول هذا الاعتراض انما يرد بالنسبة الى غير العبادات
واما بالنسبة الى العبادات فالدليل تام لا يرد عليه شيء وبيان ذلك ان الفساد في غير العبادة لما كان
عبارة عن تخلف احكام تترتب على شيء ما ويجوز ان يكون الشيء حراما ولا يتخلف احكامه المترتبة عليه عنه
كما ذكر من النظاير واما الفساد في العبادة فلما كان عبارة عن عدم كونها للشارع اذ الصحة فيها كونها مرادة
للشارع فظاهر ان الشيء اذا كانت حكمة نفيه راجحة على حكمة ثبوته كان غير مراد للشارع اذ المراد
تبع المصالح فاذا كانت الحكمة في شيء عدمه لم يكن مراد الدوح فلا يقع العبادة صحيحة اذ لا معنى لصحتها
الا كونها على وفق ارادته ولا يمكن ان يقال انها تكون في اول الامر غير مرادة ثم بعد ارتكاب المكلف المنهي
عنه تصير مصلحة الصحة راجحة اذ هذا في قوة ان يكون غير مرادة للشارع مرادة له وهو باطل
جدا ولا كذلك غير العبادة فان معنى صحتها ترتب احكام اخر عليها ولا مانع من كون الشيء ترجح حكمة
نفيه على حكمة ثبوته فيكون حراما ومع هذا يترتب عليه تلك الاحكام فان المكلف اذا ضاق
عليه وقت الصلوة نهي عن البيع والشراء ومع هذا لو باع ترتب عليه احكامه من الملكية وكذا
نكاحه وكذا لو ازال النجاسة بالماء المغصوب فانه حرام مع ترتب الطهارة عليه وكذا لو ذبح شاة
الغير بسكين الغير فانه حرام مع ترتب الحلية على الذبح ومن هنا يعلم ان الحاجبي غافل عن ذلك
حيث استدل به على الفساد مطلقا وكذا المعترض حيث توهم ان اعتراضه يجري في العبادة ايضا
كما لا يخفى **قال** مد ظله والشيخ ساوى العبادة بغيرها والدليل مع تمامه مجار فيه والباحث

مستظهر

مستظهر **اقول** ذهب الشيخ الطوسي ره وبعض اصحابنا الى المساوات بين العبادة وغيرها في كون النهي
يدل على الفساد فيها والحق ما ذهبنا اليه من انه في العبادة للفساد لا في غيرها فان كون الشيء حراما لا ينافي
كونه علامة على ترتب الملكية او غيرها من الاحكام بخلاف العبادة فانها لما كانت مامورا بها استحال تعلق
النهي بها اذ يستحيل اجتماع الامور والنهي بالنسبة الى شيء واحد فلو تعلق النهي بها ظهر انها غير
مرادة له فتكون فاسدة اذ لا معنى للفساد في العبادة الا عدم كونها مرادة فان قيل اليس المنهي عنه قبيحا
ومعصية فلا يكون صحيحا سواء كان عبادة او غيرها وايضا قد قال النبي ص من ادخل في ديننا ما ليس منه
فهو رد وايضا السلف كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد واستمر ذلك منهم من غير نكير قلنا في
الجواب عن الاول اما ان اردتم بقولكم النهي عنه قبيح ومعصية انا اردتم انه ليس مراد الشارع ولا مامورا به
فسلم ولا يضيره وان اردتم انه لا يترتب عليه الاحكام فغير مسلم وما المانع من ان يكون شيء واحد حراما ومع
هذا تترتب عليه احكامه فان الوطي في الحيض حرام ومع هذا تترتب عليه احكام من لحوق الولد ووجوب
المهر والتحليل للزوج الاول وعن الثاني بان معنى كونه ردا انه غير مقبول طاعة وقربة ولا شك ان
المحرم لا يقع طاعة وقربة اما انه لا يترتب عليه الحكم فلا وما المانع من ان يكون حراما ومع هذا تترتب
عليه احكامه ويوجبه اخران غاية ما يدل عليه هذا الخبر ان الفعل المنهي عنه ليس من الدين وما
المانع ان يكون ترتب احكامه عليه من الدين وعن الثالث بانا لا نسلم ان السلف يستدلون بنفس
النهي على ذلك ولم لا يجوز ان يكون ذلك من دليل خارجي دل عليه فانه قد حكموا بالصحة في مواضع
اخر مع وجود النهي على ان الاستدلال من كلامهم بل كان من بعضهم ولا حجة في قول بعضهم على
غيره اذ يجوز ان يكون ذلك لكونه من مذهبه فان قيل نجد كثيرا من المنهيات فاسدة وان لم يكن
عبادة كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وكالنهي عن الربا ونحو ذلك فلا يتم ما ذكرتم من ان النهي
في غير العبادة لا يدل على الفساد قلنا نحن انما نقول ان النهي في غير العبادة لا يدل على الفساد
بنفسه ولا ينافي ذلك ان يقوم دليل في بعض الصور من خارج يدل على الفساد فيها فالفساد
اليه واذا عرفت ما قلناه ظهر لك ما في كلام الاستاد المعظم من قوله والدليل مع تمامه مجار فيه
فانه يشعر بعدم تمام الدليل وكانه نظر الى استدلال الحاجبي بالدليل الثاني على الفساد فيها فلذا حكم بانه جار
فيه ايضا ونحن قد بينا لك انه تام في العبادة وان الاستدلال به على غيرها غير جيد هذا تحقيق المقام
قال مد ظله ابو حنيفة والشيباني على صحة المنهي عنه والا لامتنع فلا يمنع عنه ولكان غير الشرعي الخ
اقول من الجماعة القائلة بان النهي لا يدل على الفساد من لم يقتصر على ذلك بل زاد عليه انه يدل على صحة

بان جريان

المنهي عنه ذهب قوم في ذلك حتى حكموا بانعقاد صوم يوم النحر لو نذره وصحته بناء على انه منهي عنه فلو نذر
صوم يوم النحر انعقد نذره فاذا صامه خرج عن العهدة فان فعل حراما وينسب هذا القول الى ابي حنيفة وتلميذه
محمد بن الحسن الشيباني واستدلوا على ذلك بوجهين احدهما ان المنهي عنه لو كان فاسدا لكان ممتنعا عنه
واذا كان ممتنعا عنه فلا يمنع منه لاستحالة تحصيل الحاصل وليس هو الامثل قول القائل للاعمى لا تبصر
الثاني ان النهي عن الشيء لو لم يدل على صحته لكان المنهي عنه غير المعنى الشرعي واللازم باطل اما اللازم فلانا
نعلم قطعا ان المنهي عنه في لا تصم يوم النحر ونحوه انما هو الصوم بالمعنى الشرعي لا المعنى اللغوي الذي هو الامساك
فان الاسامي الشرعية انما تحمل على موضوع الشرع لا غيره فيكون المراد من الصوم المعنى الشرعي المعتبر في الشرع
والجواب عن الاول بمنع المقدمة القائلة بانه لو كان ممتنعا لامتنع منه اذ يجوز ان يكون امتناعه بهذا المنع وهذا
ليس بمحال انما المحال امتناعه بمنع غير هذا المنع والحاصل انه لو ثبت الفساد قبل هذا النهي لزم ما ذكرتم واما
اذا كان الفساد به فلا وهذا كما في تحصيل الحاصل فانه بذلك التحصيل الذي حصل به ليس بمحال انما المحال تحصيله
بغير هذا التحصيل وعن الثاني بان المراد من الشرعي هو المسمى بذلك الاسم وهو ذو الصورة المعينة سواء
صحت ام لا كما نقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة فنمنع الملازمة على انه يرد على الدليلين النقض بصلوة
الحايض وبيع الملاقيح فان كلا منهما منهي عنه بقوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك وكذا في نظيره وليس شيء منهما
صحيحا اتفاقا فان قيل نحن نحمل الصلوة على المعنى اللغوي فلا يكون فعلا شرعيا والصحة عندنا انما تكون
في الافعال الشرعية قلنا الدليل جار في المعنى اللغوي من انه لو كان ممتنعا عنه لما منع الخ وايضا المعنى اللغوي
في صلوة الحايض ليس ممنوعا منه اتفاقا فلا معنى للحمل عليه كما لا يخفى **قال** مد ظله المطلب الثاني في العام والخاص
قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له ونقض عكسا **اقول** في ضمن الامر والنهي شرع في العام والخاص
وقدم العام ثم ان العام قد عرف بتعريفات كل منها لا يخلو من خلل فاورد الاستاد المعظم مد ظله بيان ذلك فاول
تعريف ابي الحسين البصري حيث عرفه بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له اي الجمعية فان هاللعموم والمراد بالمستغرق في
معناه اللغوي اعني ان لا يخرج منه شيء من المتعدد الذي يمكن ان يفيده لا الاصطلاحي فانه يتوهم تعريف
الشيء بنفسه وهذا التعريف غير مستقيم فانه ان اريد بالموصول في التعريف الجزئيات على ان يكون عموم اللفظ
باعتبار استغراقه لجميع جزئيات مفهومه كان غير منعكس لخروج نحو المسلمين والرجال والقوم ونحوها من الجموع
المستغرقة العامة فان المذهب المنصور الذي عليه الجمهور ان جميع عموم الجمع باعتبار كل واحد واحد من اجزائه
جزئياته بدليل جاءني الرجال الا زيدا وح فلا يصدق عليه انه مستغرق لجميع الجزئيات بل جميع الاجزاء وان

اريد به

ملاقيح جمع ملقوحة
ما في بطون الحوامل

اريد به الاجزاء على ان يكون عموم اللفظ باعتبار استغراقه لجميع اجزائه دخل مثل الرجال لكن يخرج الكثير افرادا
العام كالرجل والرجل ونحوها لانها مستغرقة لجميع الجزئيات فتعين ان يراد الاعم من الاجزاء والجزئيات
على ان يكون عموم اللفظ باعتبار شموله لجميع ما يصلح ان يكون مشتملا عليه من الاجزاء والجزئيات
وح فينتقض طرده بدخول المثنى المنكر كزيدين والجمع المنكر كزيدين والجمل نحو ضرب زيد عمروا واسماء العدد
كعشرة ونحوها لان كلا منها مستغرق لما هو مشتمل عليه من الاجزاء واعلم ان نقض طرد التعريف
بهذه الاشياء يرد ايضا مع ارادة الاجزاء من الموصول سواء كانت بنفسها او في ضمن المعنى العام الشامل
لها ايضا فظهر ان التعريف على تقدير ارادة الاجزاء فقط من الموصول غير مستقيم طردا وعكسا وقد
يجاب عن ذلك باختيار الشق الاول على ان يكون عموم اللفظ باعتبار شموله لجميع جزئيات مفهومه ونقول ان
عموم الرجال ونحوه انما هو باعتبار كل جمع جمع لا واحد واحد وهذا الجواب اجاب به التفتازاني في شرح الشرح
وهو محل فاسد كيف وعمومه بذلك المعنى يستلزم تكرارا في مفهومه فان الثلثة مثل رجال فيندرج فيه بنفسها
ومع الاربعة ايضا رجال فيندرج فيه في ضمنها بل الكل من حيث هو كل رجال فيكون معتبرا فيه وما عداه من الجماعات
مندرجة فيه فلو اعتبر كل جمع جمع كان تكرارا محضا ولذلك ترى ائمة العربية يحكمون بانه كالمفرد في العموم وقد يجاب
عن ذلك باختيار المعنى الاعم على ان يراد فيه قبيل قبيل كثير غير محصور لتكون المعنى ان العام هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له من الجزئيات او الاجزاء من غير حصر فيخرج تلك الاشياء ولا يخفى تمحله والحق ان العام انما يتناول كل واحد
واحد وعمومه بهذا الاعتبار لا باعتبار المجموع من حيث المجموع فتامل **قال** مد ظله وزاد الغزي بوضع واحد لئلا يخل
طرده بالمشترك وقد يقال وعكسا ايضا **اقول** لما كان التعريف المذكور بعد تسديده بالتمحلات المتقدمة يخرج عنه اللفظ
المشترك العام بالنسبة الى جميع افراد معنى واحد فقط من معانيه ويدخل فيه المشترك بالنسبة الى جميع معانيه
المتعددة لعدم كونه مستغرقا لجميع ما يصلح له في الاول مثلا اذا اريد من العين جميع افراد الباصرة فقط لم يصدق عليه
انه مستغرق لجميع ما يصلح له فانه يصلح للباصرة والذهب والشمس وغيرها وليس مستغرقا لها على ذلك التقدير وهو
بط لانه باعتبار شموله لجميع افراد معنى واحد عام وباعتبار شموله للمعاني المتعددة غير عام وكذا يخرج عنه اللفظ المتناول
لجميع افراد ما هو حقيقة فيه ويدخل اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز وهو فاسد زاد الغزي على التعريف قيد بوضع واحد
قال في المحصول وقولنا بوضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك او الذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول
مفهوميه معا هذا كلامه وحاصله انه لو لم يقيد بوضع واحد لاختل الطرد باللفظ المشترك قال المص وقد يقال
عكسا ايضا ومعناه انه لو لم يقيد بوضع واحد لاختل عكس التعريف ايضا حيث انه يخرج عنه اللفظ المشترك المستغرق
جميع افراد معنى واحد فقط من معانيه كما عرفت فان قيل لم زيد الغزي ذلك القيد لدفع خلل طرد التعريف بالمشترك

فقط بل لدفع الخلل الحاصل من النقض بالمشترك طردا وعكسا مما يرشد الى ذلك انه قال قولنا بحسب وضع واحد احتراز
عن اللفظ المشترك وهو ظن انه احتراز عن لدفع الخلل طردا وعكسا فهذا المخصص صرح التفتازاني في شرحه قلنا قول الغزي فان
عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهومه معا ظن انه نقض بالمشترك باعتبار الطرد فقط فتامل ثم ان الحفظ الظاهر ان التعريف
على تقدير عدم اخذ هذا القيد مستقيم لان المتبادر منه ما يصلح له اللفظ بحسب اطلاق واحد واللفظ المشترك لا يصلح بالاطلاق
الواحد لجميع معانيه وكذا الحقيقة والمجاز **قال** من ظله الغزالي اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا ونقض
اقول عرف الغزالي العام بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فقوله اللفظ الواحد يخرج به نحو ضرب زيد
عمرا ونحوه من المركبات وقوله الدال من جهة واحدة يخرج به المشترك كالعين بالنظر الى معانيه فان دلالته بالنظر اليها
ليس من جهة واحدة بل من جهات فانه يدل على الباصرة من جهة وضعه والجارية من جهة وضعه لها ونحو ذلك ويدخل فيه ايضا بالنظر الى افراد معنى واحد كالشرح من جهة واحدة وقوله على شيئين فصاعدا يخرج به نحو رجل وغيره
من النكرات المثبتة فان تناوله لاثنين ليس تناولا دلاليا بل تناول احتمال ويرد على التعريف المذكور انه منقوض العكس
والطرد اما الاول فلخروج الموصولات فان العام فيها هو الموصول مع الصلة والجموع لا يصدق عليه انه لفظ واحد وكذا
يخرج المعدوم والمستحيل فانه عام بالنظر الى كل مستحيل وليس بدال على شيء لان المعدوم ليس بشيء كما بين ان الشيئية
تساوق الوجود واما الثاني فلدخول المثنى والجموع المجردة عن اللام والاضافة وكذا الجمع المعهود فان كلا منها يدل على
شيئين فصاعدا وقد تكلف في الجواب اما عن الاول فبان العموم انما هو للموصول فقط واما الصلة فلا دخل لها في الا
بالعموم بل انما هي رافعة للابهام الحاصل في الموصول سلمنا ان العموم للمجموع لكن لم قلتم انه ليس بلفظ واحد فان اللفظ
الواحد هو ما لا يتغير ولا يتعدد المعنى كالرجل فانه سواء اريد به زيد وعمرو وبكر وغيرهم فهو رجل والموصول كذلك
فانه مع صلته يصح ارادة الحالين المتعددة منه فان قولك الذي ياتيني يصح ان يراد به زيد وعمرو من غير تغير واما
المستحيل فلظهور ان المراد بالشيء ما هو شيء لغة لا كلاما والمعدوم كذلك واما المثنى والجموع المجردة فليس تناولها
لكل اثنين ولكل جمع تناولا دلاليا بل تناول احتمال على ان المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا وان الغزالي
يلتزم بعموم الجمع نكرة ومعهودا فلا يرد النقض بها بوجه **قال** من ظله الحاجب ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت
فيه مطلقا ضربة فقال يخرج باشتراك نحو الخ **اقول** الثالث من التعريفات تعريف الحاجب وهو ما دل على مسميات
باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فخرج بقوله باعتبار امر اشتركت فيه اسماء العدد كعشرة فان دلالتها على
احاد العشرة ليست باعتبار امر اشتركت الاحاد فيه لان احاد العشرة اجزاؤها لا جزئيات وخرج بقوله مطلقا المعهود
فانه وان دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه لكن لا مطلقا بل مع تقييد بمرتبة من مراتبه فان ما يدل على المسميات
مطلقا يستغرق جميع مراتبه وبقوله ضربة يخرج نحو رجل وامراة فانه وان دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا

لكن ليس تلك الدلالة ضربة اي دفعة بل دفعات كما لا يخفى ويرد عليه ان ان اراد بالمسميات في التعريف مسميات
لفظ العام بمعنى جزئيات مفهومه كما هو الظاهر من اخراج العشرة يخرج عنه نحو الرجال باعتبار
الاحاد وايضا لم يحتج الى قوله باعتبار امر الخ لاخراج مثل العشرة لعدم كونها جزئيات مفهومه وان
اراد ما يتناول الاجزاء ايضا دخل لفظ مسميات ونحوه من الجمع المنكر المثبت في الحد وهو خلاف ما اختار
من عدم عمومه وايضا يدخل العشرة لان اجزاءها اشتركت في جزئيتها للعشرة فان كلا منها جزء له كما لا يخفى
وايضا قوله مطلقا ان اخرج المعهود لكنه اخرج الجموع المضافة كعلماء البلد ايضا لان مسمياتها لم يشترك فيه
مطلقا بل مع قيد التخصيص وقد يدفع ذلك بان المراد جميع مسميات ذلك اللفظ نفسه لكن وما والرجل
ونحوه او مسمياتها اشتمل عليه تحقيقا كالرجال او تقديرا كالنساء الذي هو بمنزلة جمع لفظ مراد ف
للمراة وح يخرج الجموع المنكرة وان المضاف من الجموع مطلق فان المراد منه ذلك المضاف من غير تقييد
بجماعة كعلماء البلد فان المراد العلماء المضاف الى البلد مطلقا والمعهود ليس كذلك فانه مراد بقيد العهد خصوص
قال من ظله العلامة هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده وبرد مع سبق
العموم مع انتقاضه عكسه بالاطفال وعلماء البلد الخ **اقول** الرابع تعريف العلامة فيه وهو اللفظ الواحد المتناول
بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده فباللفظ الواحد يخرج المركبات وبقوله مع تعدد موارده
اي مواضع استعماله بان يكون استعماله في معناه غير مقصور على فرد فقط بل متعدد يخرج الافراد التي
انحصرت انواعها فيها كالشمس والقمر فانه وان تناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة الا انه ليس بعام لعدم تعدد موارده
ثم ان ضميره هو يصح ارجاعه الى اللفظ ويصح ارجاعه الى ما اي الذي يصلح ان يتناوله اللفظ ويرد على هذا التعريف
ان الصلوح سابق على العموم لان الشيء يصلح للعموم فيصير عاما مثلا رجل يصلح تناوله لكل رجل وبعد
التعريف يتناوله بالفعل فلا يصلح اخذ الصلوح في تعريف العام فان الصالح غير عام وايضا لا فرق بين الصلوح
لشيء وكونه بالقوة بالنظر الى ذلك الشيء فاخذ القوة مع الصلوح مستدرك وايضا هو غير مستقيم العكس
لخروج لفظ الاطفال فانها بالقوة شيوخ لا يصلح لها لفظ الاطفال وكذا شيوخ لا يصلح لها لفظ الاطفال
وكذا علماء البلد فانه ليس متناولا بالفعل لما هو صالح له بالقوة فان زيدا بالفعل غير عالم وبالقوة عالم
فهو بالفعل لا يتناوله اللفظ فلا يكون عاما وكذا الموصولات واسماء الشرط فان الذي ياتي غير متناول
بالفعل لما هو صالح له بالقوة فانه بالقوة صالح لعمرو غير موجود وليس بمتناول له بالفعل ومثله اسماء
الشرط ويمكن ان يتكلف لدفع ذلك ويقال لا منافاة بين سبق الصلوح العموم واخذ الصلوح في التعريف
لانا لم نقل ان العام هو الصالح بل الذي كانت له تلك الصلاحية فظاهر عدم المنافاة وبان المراد بالفعل

الاطلاق الواحد وبالقوة الاطلاقات المتعددة فيكون المعنى ان العام هو المتناول باطلاق واحد ما
يتناوله باطلاقات متعددة في ذلك الوقت وزاعدم خروج شيء من التعريف ومنه يظهر الجواب
عن اخذ الصلوح مع القوة كما لا يخفى **قال** من ظله والابعد ان يقال هو اللفظ الموضوع للدلالة على
استغراق اجزائه وجزئياته **اقول** التعريف الحق للعام هو هذا يعني اللفظ الموضوع للدلالة على
على اجزائه او جزئياته فيخرج المثنى والجمع المنكر والمعهود واسماء العدد والجملة لانها لم توضع للدلالة
على استغراق شيء وانما وضعت للدلالة على معانيها وبقولنا اجزائه او جزئياته يدخل نحو الرجال
سواء قلنا بان عمومه بالنظر الى الاحاد او الجموع ونحو الرجل مما عمومه باعتبار الاحاد اعني الجزئيات
وليس ذلك للابهام في الحد بل لبيان العموم يتحقق على اي تقدير منهما كما هو مشهور **قال** من ظله
فصل صيغ العموم حقائق فيه لا في الخصوص كاسم الشرط والاستفهام والموصول واسم الجنس محلى
بلامه او مضافا والجمع كذلك الخ **اقول** اختلفوا في ان العموم هل له صيغة موضوعة له حقيقة فيه اولا
والخلاف يرجع الى ان الصيغ التي نذكرها بعد ذلك هل هي حقيقة في العموم فقط ام لا فالمشهور
وعليه الجمهور من اصحابنا والعامة انها حقائق فيه فقط وقيل انها حقائق في الخصوص فقط وقيل
مشتركة بينها اشتراكا لفظيا وقال القاضي واتباعه بالوقف فسر تارة بانا لا ندري اوضعت
للعموم ام لا وتارة بانها وضعت لكن لا ندري انها حقائق منفردة او مشتركة وقيل بالوقف
بالاخبار فقط واما في الامر والنهي ونحوهما فهي للعموم فقط ثم ان الصيغ التي للعموم عند الاكثر هي
اسماء الشرط والاستفهام نحو من وما واين ومتى واي والموصولات نحو ما والذي والتي وامثالها
واسم الجنس معرفا بلام الجنس كالرجل خير من المراة او مضافا والجمع المعرف بلام الجنس او مضافا
والنكرة مفردا او جمعا في سياق النفي لنا على انها حقائق في العموم وجوه الاول ان السلف من الصحابة
والعلماء الذين بعدهم لم يزالوا يستدلون بهذه الصيغ على العموم ويثبتون الاحكام بها بالنظر الى الكل
من صدقت عليه كما استدلوا بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا على تعميم ايجاب الجلد على كل من زنى
وكما استدلت فاطمة على ابي بكر حين منعها فدكا بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم على عموم
الارث لكل ولد حتى ردها بحديث اختلف ونحو ذلك كما يظهر للمتتبع ولو لم يكن تلك الصيغ
ظاهرة في العموم لما صح الاستدلال بها في الصور الجزئية كما لا يخفى وشاع وذاع من غير نكير والا
لنقل وهو كالقول الصريح في انها للعموم وما يورد من ان الاستدلال بذلك يجوز ان يكون لقرائن فهمت
العموم فخلاف الظاهر الثاني وقوع الاتفاق على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد تفيد نفي جميع الالهة

ما سوى الله تعالى ولولا ان النكرة المنفية للعموم لما افادت ذلك وللخصم ان يناقش بان عرف
الشرع جعلها لذلك ويجاب بان الاصل عدم النقل الثالث الاتفاق على ان قول القائل من دخل داري
فله درهم او من دخل داري ونحوه عام بالنظر الى كل واحد فكل من دخل استحق الدرهم ولولا
ان من للعموم لما افاد ذلك الرابع ان من حلف بانه لا يضرب احدا فانه يحنث بضرب اي احد كان
لتبادر العموم من اللفظ ولولا انه للعموم لما كان كذلك الخامس ان من اخبر بصدور الضرب منه على احد
اذا اريد تكذيبه قيل له ما ضربت احدا وافاد السلب الكلي المناقض لقوله اعني الايجاب الجزئي ولولا
ان النكرة للعموم لما حصل تكذيب القائل الاول به لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي السادس
قصة ابن الزبعرى فانه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى
لاخصمن محمدا ثم جاء الى النبي صلعم وقال يا محمد اليس قد عبد عيسى وموسى اليس قد عبدت
الملائكة وذلك انه لو لم يكن لفظة ما للعموم لما اعترض بذلك ثم ان النبي صلعم اجابه بان عموم ما لغير
ذوي العقول فلا يشمل الملائكة وعيسى وقد ذكر المص هذا الجواب في الحاشية وهنا جواب اخر
ذكره بعضهم وهو ان ابن الزبعرى لما سمع هذه الاية قال للنبي صلعم انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود
عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال النبي صلعم بل عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا
والملائكة وقد طعنوا في الاول بان ما قد وردت لذوي العقول ايضا في نحو قوله تعالى والسماء وما
بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها والحق ان الاول ادل في جواب ورد ما لذوي
العقول ما لا يكون في محله احتج القائل بانها حقيقة في الخصوص بوجهين الاول ان الخصوص متيقن
من هذه الالفاظ لانها ان كانت له فظاهر وان كانت للعموم فهو داخل فيه واياما كان فالخصوص
مراد منها قطعا بخلاف العموم فان ارادته مشكوك فيها لاحتمال ارادة الخصوص فقط فلا
يكون العموم مرادا بوجه وجعلها حقيقة في المتيقن اولى من جعلها حقيقة في المشكوك فيه الثاني
اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص وهو يدل على عدم تحقق العموم فلا
اقل من ان يكون هو الاغلب فالعموم قليل نادر والالحاق بالاغلب هو المعهود ولما فيه من تقليل
المجاز المخالف للاصل والجواب اما عن الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهي لا تثبت الا بالنقل
لها كما تقدم على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو المقصود فالحمل على
الخصوص مضيع لغيره مما يدخل في العموم كذا قيل وفيه نظر فانه انما يتم في الايجاب حيث يحصل

الاثم بترك البعض تلافي الاباحة فالاحتياط في الخصوص فتامل واما عن الثاني فبان التمسك بمثل هذه
الشهرة في امثال هذه المطالب للخصم ما فيه سلمنا لكن نقول ذلك العام ان لم يكن مخصوصا كان مردود
لكنه وان كان مخصوصا كان حجة فلا يفيد ان الخصوص اغلب في تقدير دبان هذا العام مخصوص
وقد خص منه قوله تع وهو بكل شيء عليم فبقي شاملا لما عداه فيصدق الاغلبية والحق في الجواب ان
التخصيص بدليل يوجب ان لا يحمل على الخصوص الا مع تحققه وهو دليل المجاز بخلاف الخصوص
وايضا جعلها حقايق في الاغلب انما يتم لو لم يدل الدليل على خلافه وادلتنا قد دلت على انها حقايق
في العموم فيحمل عليه لحجة القائل باشتراك هذه الصيغ بانها قد استعملت في العموم تارة والخصوص
اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب ان مطلق الاستعمال
لا يوجب الحقيقة بل هو اعم منها ومن المجاز ونحن قد بينا كونها حقايق في العموم فيكون مجازا في الخصوص
اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه سوى الاستعمال تتمة المفرد المعرف بلام الجنس قد
اختلف في كونه من صيغ العموم ام لا والمص قد عده منها وذهب العلامة في كتابيه والفخري في محصوله
وجماعة الى انه ليس للعموم واستدل العلامة بثلاثة وجوه ذكرها المص في الحاشية منها وجهين الاول ان
قولنا اكلت الخبز وشربت الماء كلام صحيح وليس فيه دلالة على اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه
ولو كان للعموم لدل على ذلك الثاني انه لو كان للعموم لصح تأكيده بكل واجمع والتالي باطل اذ لا يصح ان
يقال جاءني الرجل كلهم واجمعون الثالث انه لو كان للعموم لصح وصفه بالجمع وهو باطل فانه لا يصح
جاءني الرجل العلماء والفضلاء والجواب اما عن الاول فلان عدم كونه للعموم ايضا في حمله على غيره لقرينة
لان اللفظ انما يحمل على معناه الحقيقي اذا لم يكن قرينة مانعة من ارادته وهنا القرينة متحققة فانا نعلم
قطعا ان القائل غير متمكن من اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه واقول الحق في الجواب عن هذا ان
اللام فيه للعهد الذهني فان المراد منه بعضا خارجيا مطابقا للماهية الكلية في الذهن كما تقول
ادخل السوق فانك تريد واحدا من الاسواق المطابق للماهية والكلام في عدم عموم مثله واما
عن الثاني والثالث فمنع الملازمة وتستند بان التأكيد بكل والوصف بالجمع يجوز ان يعتبر فيهما التناسب
في اللفظ اي كون المؤكد والموصوف في صورة الجمع ليصح فان قلت هذا باطل فان الوصف يتبع المعنى
لا اللفظ اذ لو سمي جملة من الناس بالعالم قيل جاء العالم الفضلاء دون الفاضل ولو سمي رجلا بالعلماء لم
يجز ان يقال جاءني العلماء الفضلاء بل الفاضل فليس التناسب اللفظي معتبرا قلنا الايراد مثل ذلك علينا
فان اسم الجنس المعرف بلام الجنس انما يراد به حقيقة ذلك الجنس وهي امر واحد لا تعدد فيه والكثرة تعتبر مع

الفاضلان

يدخل تحتها

يدخل تحتها الحقايق الخارجية المتعددة بكونها افرادها فنقول من حيث ان المراد به الحقيقة الواحدة اعطي حكم
المفردات فلم يجز وصفه وتأكيده بالجموع ومن حيث دخول الحقايق الخارجة تحتها اعطيت حكم الشمول في افادتها
العموم وعلى هذا قولهم الدينار الصفر والدرهم البيض شاذ لا اعتبار به ولهذا لا يقال جاءني الرجل القضاة
دون ولا الرجل المؤمنون هذا والتحقيق ان المفرد المعرف باللام الواقع في كلام الشارع اذا لم يكن هناك
عهد خارجي يحمل على العموم لقيام القرينة كما في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله ع اذا كان الماء
قدر كر ونحوه ووجه قيام القرينة امتناع ارادة الماهية بما هي هي اذ الاحكام انما تجري على الماهية باعتبار
وجودها خارجا فاما ان يراد وجودها في ضمن البعض وهو مناف للحكمة اذ لا معنى لتحليل بعض
افراد البيع وتحريم بعض افراد الربوا ونحو ذلك فتعين في جميع ذلك ارادة العموم وهذا معنى قول
المحقق في اصوله ان المفرد المعرف باللام اذا صدر من حكيم ولم يكن ثمة معهود فان الحكمة قرينة دالة
على انه للاستغراق تذنيب اكثر العلماء على ان الجمع المنكر ليس من صيغ العموم فلا يحمل عليه بل على اقل
الجمع وخالف في ذلك الجبائي وقال بعمومه لنا على ذلك ان لفظ رجال يمكن تقسيمه الى ثلاثة
واربعة وخمسة فيقال جاءني رجال ثلاثة او اربعة او خمسة ونحوها فهو مفهوم مورد القسمة
لهذه الاقسام ومورد القسمة مغاير لاقسامه فلا يكون دالا على شيء منها بدلالة واما الثلاثة فمتيقنة
فيجب حمل اللفظ عليها لذلك احتج بانه يطلق حقيقة على كل واحد من مراتب الجموع فحمله على جميع
المراتب حمل له على جميع حقايقه فيكون اولى لاشتماله عليها ودفعا للترجيح بلا مرجح والجواب انه
حقيقة في القدر المشترك بينها فلا دلالة له على شيء من تلك الاقسام بخصوصه فضلا عن ان يكون
حقيقة في شيء بخصوصه فبطلت الاولوية فان قيل هو وان كان حقيقة في القدر المشترك لكن
الحمل على العموم حمل على مرتبة تدخل فيها جميع المراتب فيكون اولى قلنا لحصول القدر المشترك في
على الاقل وما عداه مؤنة زائدة تندفع ذلك الايقال الحكم بوضعه للقدر المشترك مثبت لما يدعي
الخصم للزوم كونه حقيقة في المرتبة المستغرقة كما في غيرها لانا نقول النزاع في ان الموضوع له حقيقة
هل هو تلك المرتبة بخصوصها بحيث يكون ظاهرا فيها اولا والا فلا نزاع في ان جميع الرجال المستغرق
رجال حقيقة من حيث كونها من افراد الموضوع له قال مد ظله فصل اقل مراتب صيغة الجمع ثلاثة لا
اثنان لتبادر الزايد عليها ولصحة النفي عن الاثنين للاجماع الخ اقول اختلفوا في اقل ما يطلق عليه صيغة
الجمع على سبيل الحقيقة فالمشهور وعليه الجمهور من اصحابنا والعامة ان اقل ما يطلق عليه الجمع
حقيقة ثلاثة واما اطلاقها على الاثنين فمجاز يحتاج الى قرينة تدل عليه وقيل اثنان وعليه القاضي

ابو بكر والغزالي وابو اسحق وبعض الشافعية وهنا مذهب اخر وهو انه لا يصح اطلاق صيغ الجمع
على الاثنين ولو مجازا وهو متروك لا يلتفت اليه كيف واطلاق صيغ الجمع على الاثنين مجازا لا
ينكره الا الحسين قول بعضهم انه لا نزاع في صحة اطلاق صيغ الجمع على الاثنين وانما النزاع في انه حقيقة
او مجاز ثم ان النزاع في صيغ الجموع سالمها ومكسرها ونحوها كضماير الجمع نحو مسلمين ورجال وغيرهما
وليس النزاع في لفظ ج م ع لان معناه ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين ولا في نحو نحن فعلنا لانه
حقيقة في الاثنين ايضا فان العرب لم تضع للمتكلم ضمير التثنية كما في المخاطب والغايب فليس لها حال
التعبير عن نفسها بضم الاثنين بصيغة الجمع واما نحو صغت قلوبكما فقد ذكر العضدي انه خارج
عن محل النزاع وذكر غيره انه من محل النزاع وليس المراد به القلب حقيقة ليلزم من ذلك اطلاق
الجمع على الاثنين حيث ان الله لم يجعل لاحد ادمي من قلبين في جوفه وانما المراد الميول والدواعي
المختلفة وقد اطلق القلوب عليها مجازا بقرينة ان القلب الذي هو الجارحة لا يوصف بالصغو
ثم جمع المحل الذي هو القلب لما كان الحال جمعا ومن عاداتهم التصرف بمثل ذلك لقرب الحال من محله
والحمل عن الحال هذا هو الاظهر في الجواب لنا على ان اقل الجمع ثلاثة لا اثنان تبادر الزايد على اثنين الى
الفهم عند اطلاق هذه الصيغ وذلك امارة الحقيقة ولا يتبادر الاثنين وهو امارة المجاز كما تقدم وايضا
اهل اللغة قد فرقوا بين المثنى والمجموع والجمع بالواو والنون وذكروا لكل منها احكاما على حدة تختص
به ويتميز بها عن الاخر فقالوا التثنية تكون بالالف والنون والجمع بالواو والنون كما فرقوا بين
الواحد والاثنين ولو كان الجمع صادقا على الاثنين لجاز ان يصدق الواحد على التثنية او الجمع ولعلم
خلاف ذلك وايضا انهم يفسرون عدد الثلاثة بلفظ الجمع فيقولون ثلاثة رجال ولا يفسرون
الاثنين بذلك بل يقولون رجلان وذلك ظ فيما قلناه احتجوا بادلة الاول قوله تع فان كان له اخوة
فلامه السدس والمراد اخوان فصاعدا لانعقاد الاجماع على حجب الام عما زاد على السدس بالاخوين
ونقول اطلق صيغة الجمع على الاثنين والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب ان الحكم بحجب الام بالاخوين
ليس مستفادا من الاية باطلاق الاخوة على الاخوين وانما استفيد من انعقاد الاجماع على ذلك فلا
يدل على مطلوبكم الثاني قوله تع انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون فقد اطلق لفظ معكم على الاثنين
وهو يدل على الظ والجواب منع كونها لهما فقط وانما هي لهما مع فرعون فالمراد بها ثلاثة سلمنا ان المراد
بها اثنان لكن الاستعمال فيهما اعم من الحقيقة ونحن قد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلاثة فيجب المصير
اليه الثالث قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة وهو صريح في ان الاثنين اقل الجمع والجواب من وجهين

الام

الاول

الاول ان المراد ان الاثنين فما فوقهما جماعة وهو صحة انعقاد صلوة الجماعة وتحصيل فضيلتها
بهما او انه ورد في اباحة السفر لاثنين فانهما في ذلك كالجماعة لانه كان قد نهى عن ان يسافر
الرجل وحده ويدل على ان المراد ما ذكرناه انه ع بعث لبيان احكام الشرع لا لتعليم اللغة الثاني
انا نسلم كون الاثنين جماعة حقيقة ولا نزاع في اطلاق لفظ الجمع عليها لغة كيف وهو بمعنى ضم شيء
الى غيره وصدقه بهذا المعنى على الاثنين ظاهر لا مرية فيه انما النزاع والبحث في اطلاق صيغة الجمع عليها
فهو خارج عن محل النزاع تتمه ذكر الشيخ العارف محي الدين صاحب الفتوحات المكية فيها انه
راى رسول الله ص في بعض الوقايع فسأله عن اقل مراتب الجمع وقال ذهب فريق الى انه ثلاثة
وذهب فريق الى انه اثنان فما الحق فقال ع اخطأ هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما
فرد او زوج فاقل مراتب الاول ثلاثة واقل مراتب الثاني اثنان قال مد ظله فصل التخصيص قصر العام
على بعض مسمياته وقد يطلق على قصر غيره كعشرة اقول التخصيص قصر العام على بعض مسمياته
اي متناولاته كقصر المشركين على الحربي بعد شموله الذمي ايضا وهو متناول لما اريد به جميع المسميات
اولا ثم اخرج بعضها كما في الاستثناء وبدل البعض وما لم يرد به الا بعض مسمياته كما في غير ذلك
وقد يطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض ما يتناوله وان لم يكن اللفظ عاما كما في العشرة
المقصورة على خمسة بالاستثناء ونحوه فانه يقال ان العشرة قد خصصت وكما في قصر المعهود بجماعة
اذا قصر على بعضهم باستثناء او نحوه وفي الحاشية والضابط ان كل ما يصح تخصيصه وما لا فلا كذا
قيل واورد عليه نحو ما رايت احدا فانه يخصص ولا يؤكد ونحو اكلت الرغيف فانه يؤكد ولا يخصص
بالاطلاق الاول لعدم عمومه انتهى حاصل ما ذكروه من الضابط ان ما يؤكد بكل يكون ذا اجزاء يمكن
افتراقها حسا او حكما فيمكن القصر على بعضها وما ليس كذلك لا يمكن فيه واما الاعتراض الاول فوارد
عليهم لعدم صحة التأكيد فيه واما الثاني فيمكن ان يقال ان المراد من قولهم كلما يصح تأكيده بكل يصح
تخصيصه انه يصح تخصيصه باحد المعنيين المذكورين للتخصيص والرغيف مما يصح تحقق التخصيص
فيه بالمعنى الثاني وهو كاف وليس المراد ان كل ما يصح تأكيده بكل يصح تخصيصه بكلا المعنيين والظ
فساده فان العشرة ونحوها مما يصح تأكيدها ولا يصح تخصيصها الا بالمعنى الثاني فقط قال مد ظله
وهو اما متصل وهو الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء المتصل ومنفصل وهو
بغيرها اقول المخصص اما ان لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره او يستقل والاول المتصل
والثاني المنفصل والمتصل اما شرط نحو اكرم القوم ان دخلوا الدار او صفة نحو اكرم الرجال العلماء

او غاية نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا او بدل بعض نحو اكرم الناس العرب منهم او استثناء متصل نحو اقتلوا المشركين الا الذمي واحترزنا بالمتصل عن المنقطع فانه ليس فيه اخراج فان قولك جاءني القوم الا حمارا لا يخرج به بعض مسميات العام اصلا فلا تخصيص فيه بوجه وبعضهم لم يذكر بدل البعض من المخصصات والحق انه منها ثم ان هذه المخصصات منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية فانهما يخرجان المذكور بعد حرفيهما وبعضها ما يخرج غير المذكور كالشرط والبدل والصفة واما المنفصل فقد يكون ملفوظا نحو جاءني القوم ثم تقول لم يجئ زيد وقد يكون معلوما بالعقل نحو خالق كل شيء المخصوص باعداه تعم ان التخصيص بكلا الاطلاقين يحصل بهذه الاشياء المذكورة كما يدل عليه كلام القول وقد صرح بذلك المص في الحاشية تكميل العام المخصص بعد التخصيص مجاز في الباقي عند الاكثرين الاصوليين وسيأتي في كلام المص اشارة الى القول به وقالت الحنابلة حقيقة وقيل ان كان الباقي غير منحصر فحقيقة والا فمجاز وهو مذهب ابي بكر الرازي وقيل حقيقة ان خص بمتصل والا فمجاز وهو مذهب العلامة في تهذيبه والفخري في المحصول وعليه ابو الحسين الاكثرون قالوا ان العام حقيقة في جميع ما يتناوله بالاطلاق واحد وبعد التخصيص ليس المراد منه الجميع فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ في غير الموضوع له لا حقيقة والا كان مشتركا والمجاز خير منه وايضا الثابت بالدليل السابق ان العموم في اصل الوضع للعموم فقط لا مشتركة بينه وبين الخصوص انه انما يكون مجازا او مشتركا لو كان الباقي مرادا بوضع واستعمال ثان غير الاول وليس كذلك فانه مراد بالوضع الاول والاستعمال الاول لا الاول انه طرا عليه عدم ارادة المخرج من المجموع وليس بالمشترك لاحتياجه الى وضع اخر وليس بالمجاز لاحتياجه الى استعمال اخر بالنظر الى المعنى المجازي كما لا يخفى وقد يجاب عنه بانا لم نقل انه يصير مجازا لتناوله وانما صار مجازا لانه لم يتناول ما زاد عليه من معنى الاستغراق وبانه قبل التخصيص حقيقة من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص قد استعمل في نفس ذلك الباقي فلا يسمى حقيقة ويرجع الجواب الى انه قد استعمل في الباقي باستعمال ثان غير الاول متناولا له قبل ذلك على الحقيقة لا ينفع على تقدير ارادته بخصوصه العلامة واتباعه احتجوا بان العام بعد انضمام المتصل كالشرط والصفة والاستثناء غير متناول للافراد المخرجة بل المجموع دال على الباقي وحده لو دل على الباقي لم يكن للمخصص فائدة فهو وحده يدل على جميع الافراد وبانضمام المتصل يختص بالباقي ولا يتناول غيره بذلك الاطلاق وهو الحقيقة ورد بان المركب لم يوضع ودفع بان المركب موضوع بمعنى ان اجزاءه موضوعة لاجزاء المعنى بحيث يطابق المجموع فان قيل الكلام في نفس العام وحده وظاهر انه مجاز في البعض وان اعتبرت حاله بالنظر الى القرينة فنقول كل مجاز بالنظر الى القرينة ظاهر في معناه المجازي

قلنا هؤلاء

قلنا هؤلاء يفرقون بين المتصل والمنفصل فيجعلون المتصل كجزء اللفظ فكان المجموع لفظ وضع بازاء معنى بخلاف المنفصل وفيه نظر لظهور كون المراد بالعام غير معناه الحقيقي وكون القرينة متصلة او منفصلة غير نافع في ذلك فان قيل لو كان التقييد بالمتصل يوجب التجوز للزم المجازية في نحو مسلمون اذا اريد به الجماعة وكذا المسلم اذا اريد به الجنس او العهد قلنا الفرق بين الموضعين واضح بان الواو في مسلمون كالالف في ضارب والواو في مضروب ظاهر انها اجزاء الكلمة والمجموع لفظ واحد موضوع لمعناه واللام في المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ولا نقل من معنى الى اخر ولا كذلك ما نحن فيه لظهور الامتياز بين العام والمخصص وكون كل منهما كلمة براسها عرفا وحقيقة ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام وهو غير معناه الموضوع له على التحقيق قال مد ظله ويجوز في الاخيرين الى الواحد وفي غيرهما بمتصل او بمنفصل في محصور قليل الى اثنين الخ اقول اختلفوا في القدر الذي يجب انتهاء التخصيص اليه على اقوال الاول جوازه الى الواحد مطلقا ذهب اليه السيد المرتضى والشيخ الطوسي وابو المكارم ابن زهرة وجماعة من اصحابنا وهو قول كثير من العامة الثاني جوازه الى اثنين مطلقا الثالث الى ثلاثة مطلقا ويجمعها الى اقل الجمع وهو اثنان عند الاولين وثلاثة عند الاخرين الرابع وعليه الاكثر انه يجب بقاء جمع يقرب من مدلول العام وهو اختيار المحقق في اصوله الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم الخامس التفصيل وعليه الحاجبي واختاره المص هنا وحاصله ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل بعض جاز الى الواحد وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في عدد محصور قليل فانه يجوز التخصيص الى اثنين كقولك اكرم بني تميم ان كانوا طوالا او اكرم الناس العلماء او الى ان يعلموا او قتلت كل زنديق وهم ثلاثة وقد قتلت منهم اثنين وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور لكنه كثير فانه يجب هناك ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام والحق عندي ما اختاره المحقق من اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام مطلقا لنا على ذلك ان من قال رايت كل من في البلد ثم فسره انه رأى واحدا او اثنين او ثلاثة او قال اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او اثنين او ثلاثة او قال اخذت كل الدراهم والماخوذ واحد او اثنان او ثلاثة فانه يعد لاغيا في قوله مخطئا عند اهل اللسان معيبا عليه فيما بينهم وهو دليل عدم الصحة بخلاف ما لو اريد من اللفظ كثرة تقرب من مدلوله فانه يجوز قطعا احتج المجوزون الى الواحد بوجهين الاول انه بعد التخصيص استعمال في غير موضوعه ولا اولوية لاحد مراتبه فيجوز الى البعض دون البعض الثاني قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول نعيم ابن مسعود وحده باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا ولا قبيحا لوجود القرينة الدالة عليه وهو يثبت المط

اي الجواز الى الواحد مع القرينة والجواب عن الاول بمنع عدم الاولوية فان القرب من الموضوع له مرجح تحصل به الاولوية كذا اجيب وفيه نظر اذ غايته انه يرجح ارادة الاكثر على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وهو المط والحق في الجواب ان العام بعد التخصيص مجاز في الباقي باعتراف الخصم وابيناه سابقا ولا بد من العلاقة المصححة للتجوز وهي منتفية فيما عدا الاكثر فان قيل ظاهر ان كل واحد من الافراد بعض مدلول العام ح فالعلاقة بالنسبة الى كل واحد هي استعمال الكل في الجزء فكيف يحكم بانتفائها على تقدير استعماله في الاقل قلنا مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد كما بيناه ح فالمصحح للتجوز ليس علاقة الكل والجزء نعم العلاقة على ذلك التقدير هي المشابهة اعني الاشتراك في صفة الكثرة وظاهر انها غير متحققة في الاقل ولا يثبت فيه الحكم والجواب عن الثاني انه غير عام بل معهود فيكون خارجا عما نحن فيه لان الكلام في تخصيص العام ورده المص في الحاشية بان النزاع في التخصيص بكلا الاطلاقين لا في تخصيص العام فقط فلا يندفع دليلهم بما ذكرتم لانه من المتنازع فيه ايضا قلت ويرده ايضا انه يجوز اطلاق العام على الواحد لقرينة فليجز تخصيصه كذلك مع القرينة فلا يتم القول بامتناع ارادة الواحد مع القرينة ويمكن الجواب بمنع صحة اطلاق مثل ذلك على الواحد ولو بالعهد فان معنى العهد ان يكون المعهود مما يصدق عليه ذلك اللفظ صدقا حقيقيا كالانسان او الرجل بالنسبة الى زيد وليس الناس بالنسبة الى زيد وليس الناس بالنسبة اليه بهذه المثابة فلا يصح الاطلاق ونقل اتفاق المفسرين انما يثبت بخبر الواحد الغير المعلوم عدالة وهو لا يثبت حكما فتأمل واستدل اصحاب المذهب الثاني والثالث بان اقل الجمع ثلاثة او اثنان وفيه نظر فان الكلام في اقل مرتبة يخص العام اليها لا في اقل مرتبة تطلق عليه الجمع وظاهر انه لا تلازم بين الجمع والعام لجواز تحقق احدهما بدون الاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر قال فصل العام المخصص بمبين حجة في الباقي وللمخالف خمسة اقوال امثلها في اقل الجمع الخ اقول العام المخصص ان خص بمبهم كان يقول اقتلوا المشركين الا بعضهم وهذا عام مخصوص فليس بحجة اجماعا لان كل واحد من الافراد اذا فرض جاز ان يكون خارجا فلا يقطع بكونه معمولا في شيء منها فلا يتحقق حجيته بالنظر الى شيء منها وان خص بمبين كان يقول اقتلوا المشركين الا الذمي فاصحابنا الامامية متفقون على كونه حجة في الباقي والعامة مختلفون في ذلك على خمسة اقوال الاول انه ليس بحجة مطلقا ذهب اليه عيسى بن ابان وابو ثور الثاني ان العام ان خص بمتصل فهو حجة وان خص بمنفصل فلا وهو قول محمد ابن شجاع البلخي وابي الحسن الكرخي الثالث ان العام ان كان منبئا عما بقي قبل وقوع التخصيص بحيث يدل عليه وينتقل الذهن منه اليه كالمشركين بالنسبة الى الحربي فان الذهن ينتقل منه اليه لكونه من افراده فهو حجة فيه بعد التخصيص وان لم يكن كذلك كالسارق

المخصص

المخصص بمن سرق ربع دينار فصاعدا من حرز فان العام لا يدل على ذلك ولا ينتقل الذهن الى ذلك ما لم يبينه الشارع على التفصيل فليس بحجة وهو قول ابي عبد الله البصري الرابع ان العام ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان كاقتلوا المشركين قبل اخراج الذمي فهو حجة بعده والا فلا كاقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض فانه مفتقر الى بيان متعلقه ولذا بينه النبي صلى الله عليه وآله بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وهذا مذهب عبد الجبار الخامس انه حجة في اقل الجمع من الاثنين او الثلثة وهو اقوى مما تقدم وان كان مردودا كما سبق لنا على كونه حجة في الباقي ان الحكم الثابت للعام قبل التخصيص كان ثابتا للباقي والاصل بقاء ما كان من التناول وثبوت الحكم وبوجه اخر قبل التخصيص حجة في كل واحد فيبقى حجة حتى يظهر المعارض ولم يظهر الا في القدر المخرج فيبقى حجة في الباقي بلا معارض فيعمل به وبوجه اخر المقتضي لثبوت الحكم في الافراد الباقية قبل التخصيص ثابت بعده والمعارض الموجود لا يصلح مانعا فيثبت الحكم لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما ان المقتضي ثابت فلان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في الافراد اعني العام والدال على ثبوت الحكم في الافراد دال على الثبوت في الباقية فالمقتضي لثبوت الحكم فيها ثابت بعد التخصيص واما ان المعارض لا يصلح مانعا فلانه بيان ان الحكم غير ثابت في الافراد المخرجة وعدم ثبوته فيها لا ينافي الثبوت في غيرها ولنا ايضا احتجاج السلف بالعام المخصص في ثبوت الحكم للباقي كما احتجت فاطمة عليها السلام بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه خص منه الكافر والقاتل واحتج بقوله تعالى واحل الله البيع مع انه خص منه الربوا واستدل امير المؤمنين عليه السلام على الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالبنت والاخت الى غير ذلك مما شاع وذاع من غير نكير وهو كالقول الصريح على وجوب الاحتجاج به ولنا ايضا انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده اكرم بني تميم العلماء منهم واخرج منهم زيدا وعمرا وانما ان العبد ترك اكرام جميعهم عد في العرف عاصيا مستحقا اللوم عند العقلاء لمخالفته وهو دليل ظهور ارادة الباقي منه وهو المط وقد استدل العلامة والفخري على ذلك بان دلالة العام على بعض الافراد كالباقي بعد التخصيص لا يتوقف على دلالته على الافراد الاخر كالقدر المخرج واذا لم يتوقف الدلالة الاولى على الثانية فلا يلزم من زوال الثانية زوال الاولى وح فيكون اللفظ دالا على الباقي فيكون حجة فيه لوجود المقتضي وانتفاء المانع وانما قلنا ان الدلالة الاولى لا تتوقف على الثانية لانها لو توقفت عليها فاما ان تتوقف الثانية عليها ايضا او لا يتوقف فان توقفت لزم الدور لتوقف كل منهما على الاخرى وان لم يتوقف لزم التحكم لاستواء نسبة العام الى الافراد حيث ان كلا منها بعض منه ومدلول تضمني له من غير فرق واذا كان نسبة اللفظ اليها على السواء فلا معنى لكون دلالته على بعض متوقفا على الاخر من دون عكس انه محض تحكم والجواب باختيار الشق الاول قولك هو الدور قلنا

ليس هذا دور تقدم وسبق حتى يكون محذورا بل دور معية كالمتضايفين المتوقف كل منهما على الاخر كالمتساويين ولا محذور في مثله فان قيل ليس هذا دور معية فانه يوجب ان يتوقف تعقل كل منهما على الاخر كالابوة والبنوة المتضايفين فان تعقل كون هذا ابنا لزيد يتوقف على تعقل كون زيد ابا له وهنا ليس كذلك اذ تعقل الدلالة على الباقي لا يتوقف على تعقل الدلالة على المخرج كما هو ظاهر فلو توقف كل منهما على الاخر كان دور سبق قلنا دور المعية كذلك لا يقتضي الا ان يكون كل منهما مع الاخر البتة وكونهما كذلك ظ غير خفي واما معية تعقلهما فليس بلازم في المعية وان حصلت في بعض المواد القائل بانه ليس بحجة بعد التخصيص مطلقا استدل بان الحقيقة وهي العموم غير مرادة قطعا وما سواه من المراتب مجازاته والمجازات متعددة فكان اللفظ مجملا فيها مترددا بينها فلا يحمل على شيء منها والحمل على الاولوية والباقي احدها فلا يكون حجة فيه والجواب منع عدم الاولوية في المجازات فان ذلك انما يكون لو كانت متساوية ولا تعيين لاحدها وليس كذلك فانا قد بينا الدليل على ان الباقي متعين للحمل عليه فيكون حجة فيه فقط القائل بانه حجة في اقل الجمع استدل بان المجازات متعددة فتردد فيها والمتحقق اقل الجمع فيحمل عليه والجواب الجواب وفي الحاشية الضمير في قالوا ان يرجع الى القائلين بالحجية في اقل الجمع كما هو الظ فالجملتان المتعاطفتان بالواو واحد وان يرجع الى المخالفين بارادة اولئك مع القائلين بانه ليس بحجة اصلا فيهما دليلان لكل دليل النهي وانما حكم بان الظاهر هو الاول لانه لم يسبق من مذاهب المخالف الا ذلك ولكون مجموع الكلام منطبقا على الدليل من غير حذف كما هو على تقدير كونه دليلين ثم انه على تقدير كون الكلام دليلين يكون قوله والمتحقق اقل الجمع دليل القائل بالحجية في اقل الجمع على ان يكون احدى مقدمتيه محذوفة اكتفاء منهما بما تقدم منها واما القائل بانه حجة ان خص بالمتصل فقد قال ان المتصل كالجزء من الشيء فالمجموع كالشيء الواحد فلا يكون هناك مجاز اصلا فيبقى على الحجية بخلاف المنفصل وهو ظاهر الدفع وكذا حال ادلة من عداه من المخالفين فلذا طوينا عنها كشحا قال مد ظله خصوص السبب لا يخصص العام جوابا او غيره كبئر بضاعة وشاة ميمونة لقيام المقتضي اقول اختلفوا في ان خصوص السبب هل هو صالح لتخصيص العام ام لا وتفصيل المقام ان اللفظ الوارد بعد السؤال او حادثة ان كان غير مستقل بنفسه اما لذاته كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن او لامر يرجع الى العرف كقولك لا اكلت في جواب من قال كل عندي او كان مستقلا مساويا للسؤال كما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيجاب على المجامع في نهار رمضان الكفارة ففي هذه المواضع يتبع ما تقدمه في العموم والخصوص بلا اشكال ولا خلاف واما المستقل الاعم من السؤال عنه وغيره كما سئل

عن ماء البحر

عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالسؤال مخصوص بالماء وهذا شامل لحكم اخر هو حل ميتة البحر فلا اشكال في عمومه لانه حكم مبتدأ لا معارض له واما المستقل الاخص من الجواب فيشترط في صحة الجواب به ان يكون فيه تنبيه على غير المذكور كما لو سئل ان في الخيل زكوة فيقول في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث الخيل زكوة فان في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيها على ثبوتها في الاناث حيث انها محل النمو والزيادة وكذا في انتفائها عن الاناث تنبيه على انتفائها في الذكور ويشترط ايضا ان يكون السائل من اهل الاجتهاد وان يقع في وقت بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال والا لم يجز اذا عرفت هذا فنقول النزاع انما هو فيما ابني عام مستقل بنفسه على سبب خاص سواء كان ذلك العام جوابا عن ذلك السبب الخاص كقوله ص لما سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او غير جواب كما روى العامة انه ص مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر ففي مثل هاتين الصورتين هل المعتبر عموم اللفظ فيتمسك به في طهورية كل ماء وطهر كل اهاب بعد الدبغ او المعتبر خصوص السبب فلا يتمسك به في غيره فالمشهور وعليه الجمهور من المحققين ان المعتبر عموم اللفظ وخصوص السبب لا دخل له ولا عبرة به وذهب الشافعي في اخر قوليه وجماعة الى خلاف ذلك وان المعتبر خصوص السبب والاظهر الاول لنا على ذلك ان المقتضي للعمل بالعموم قائم والمعارض الموجود لا يصلح مانعا فوجب المصير الى العموم اما الاولى فلان المقتضي للعمل بالعموم وهو اللفظ الموضوع له متحقق واما الثانية فلانه لا منافاة بين عموم اللفظ وخصوص السبب ولان السبب لا يخرج اللفظ من صيغته التي من جهتها كان دليلا فانا نقطع بان الشارع لو صرح وقال يجب عليكم ان تحملوا اللفظ العام على عمومه ولا تخصوه بخصوص السبب كان جائزا والعلم بذلك ضروري ولنا ايضا ان الامة قد كثر احتجاجها بالعمومات التي اسبابها خاصة فمن ذلك انهم عملوا باية السرقة على العموم مع انها نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان على اختلاف الروايتين وعملوا باية الظهار مع انها نزلت في سلمة بن صخر وعملوا باية اللعان مع انها نزلت في هلال بن امية ونحو ذلك من العمومات التي اسبابها خاصة وتكرر ذلك من الصحابة والتابعين وشاع من غير نكير وهو كالقول الصريح على العمل بالعموم استدل الخصم بادلة الاول انه لو كان اللفظ عاما في السبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه واخراجه منه بالاجتهاد كما يجوز التخصيص في غيره حتى انه كان يجوز في المثالين الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة واهاب الشاة وهو متفق على فساده الثاني انه لو كان اللفظ عاما في السبب وغيره لكان نسبته اليهما سواء فلا يكون للسبب مزية على غيره فكان نقله وضبطه بلا فائدة وثمرة وهو باطل فانهم بالغوا في نقله وضبطه وتدوينه واختلفوا فيه بنفسه ونحو ذلك مما يدل على شدة الاعتناء به وليس ذلك الا لكون العام خاصا به الثالث انه لو كان عاما في السبب وغيره لفات

المطابقة بين الجواب والسؤال حيث ان السؤال خاص والجواب عام شامل له ولغيره وهو مما يجب نفيه عن الشارع الرابع انه قد وقع الاتفاق منا ومنكم على ان من حلف والله لا اتغدى بعد قول القائل له تغد عندي فانه لا يحنث بكل تغد وانما يحنث بالتغدي عنده فقط حتى لو تغدى عند غيره لم يكن حانثا ولو كان عاما للسبب وغيره لحصل الحنث بكل تغد يقع منه والجواب اما عن الاول فبمنع الملازمة فان اخراجه بالاجتهاد انما يتم لو لم يكن مقطوعا بدخوله في الارادة من هذا العام فانا قاطعون بارادة دخوله فيه وهو مانع من اخراجه بالاجتهاد والامتناع في ان يدل الدليل على تعيين بعض افراد اللفظ حتى يصير اللفظ بالنظر اليه كالنص وفي غيره ظاهرا فان قيل يمكن منع بطلان التالي فان ابا حنيفة قد اخرج الامة المستفرشة من عموم قوله ص الولد للفراش فلم يلحق ولدها بصاحب فراشها مع انه ورد في وليدة زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال ع الولد للفراش وابو حنيفة اخرج الامة من عموم الولد للفراش وهو وارد في الامة المستفرشة ولم يمنع من اخراجها بالاجتهاد قلنا دفعه ظ والسبب هو الامة المستفرشة المخصوصة لا مطلقا فظاهر انه لم يخرجها لانه خلاف صريح الشرع وانما اخرج غيرها بالاجتهاد واما الجواب عن الثاني فبمنع انتفاء الفائدة والثمرة كيف ومعرفة حصول القطع بدخوله وعدم جواز تخصيصه بالاجتهاد والاطلاع على اسباب النزول والسير والقصص واتساع علم الشريعة ونحو ذلك اعظم فائدة واتم ثمرة على ان نفس المعرفة فائدة كما لا يخفى واما عن الثالث فبمنع الملازمة فان مطابقة الجواب للسؤال ليس الا افادة مقتضاه وحصول الزيادة على ذلك لا يرفع المطابقة فان قلت ترك الزيادة يحصل به تمام المطابقة قلت المحافظة على الاحكام الشرعية اولى من اللفظية على ان الاولى من جهة قد يترك لرعاية جهات واما عن الرابع فبان العرف قد جرى فيه على النحو الخاص وهو ارادة المقيد من المطلق فسبب الحنث بالتغدي عنده فقط لا عند غيره انما هو العرف والتخلف لمانع لا يقدح فيما ذكرناه من الدليل ولا يضر فرعا الا بتحقق فقد المانع قال مد ظله تخصيص السنة بمثلها والاجماع والكتاب به وبنفسه وبالمتواتر اقول التخصيص اما ان يتعلق بالسنة او بالكتاب فان كان الاول فلا نزاع من ان يكون المخصص لها السنة ايضا او الكتاب او الاجماع ولا خلاف بين علمائنا في تخصيصها بذلك وهو اختيار المحققين من العامة ويدل عليه في الاول وقوعه في مواضع عديدة منها قوله ع فيما دون خمسة اوسق صدقة فانه مخصص لقوله ع فيما سقت السماء العشر اذ هو متناول الخمسة الاوسق وما دونها واحتجاجهم بكون القران تبيانا لكل شيء فلا يكون السنة بيانا ضعيف اذ لا استحالة في اجتماع المبينات فانها معرفات لا مؤثرات على ان البيان بالسنة في الحقيقة بيان بالقران واعلم ان عبارة المص يمكن حملها على ان السنة تخصص بمثلها اي الاحاد بالاحاد والمتواترة بالمتواترة

لكن يبقى قسمان

لكن يبقى قسمان اخران لا يشملهما العبارة احدهما تخصيص الاحاد بالمتواتر وبالاحاد وكان عدم التعرض للاول لانه مما يلزم القول به من قال بان السنة تخصص بمثلها كما هو ظ والثاني التوقف فيه ويدل على الحكم الثاني اعني تخصيص السنة بالكتاب وقوعه ايضا في مواضع ولم يتعرض من الكلام لهذا القسم لظهوره وكذا القول في الثالث اعني تخصيص السنة بالاجماع بل ظاهر الامدي وغيره من علماء الاصول انه لا خلاف فيه بين الاصوليين ومعنى ذلك ان ينعقد الاجماع على ان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا مطلقا وان كان الثاني وهو ان يتعلق التخصيص بالكتاب فلا نزاع من ان يكون المخصص له الاجماع او الكتاب او السنة فالاول لا خلاف فيه بين الاصوليين وقد وقع كثيرا كما خص قوله تعالى في حق القاذفين فاجلدوهم ثمانين جلدة بالاجماع على انه في حق الاحرار وكما خص اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يورث ونحو ذلك والثاني لا خلاف فيه بين اصحابنا وعليه المحققون من العامة خلافا لبعض الظاهرية ويدل عليه وقوعه كثيرا فان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في الحامل والحائل فخص بالحائل واحتجاجهم بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان المراد من اللفظ فيجب ان يكون بالسنة ضعيف فلولا المعارضة بقوله تعالى في صفة القران تبيانا لكل شيء وثانيا بان معنى البيان منه ان يكون جرى على لسانه ولا شك ان تلاوة الاية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه وثالثا بان ما نحن فيه مختص بالمتشابه ومع ورود المخصص لا يكون متشابها فلا يندرج تحت ما فوض اليه واما الثالث اعني تخصيص الكتاب بالسنة فلا كلام فيه بالنسبة الى السنة المتواترة وقد وقع كتخصيص اية الارث بقوله ص القاتل لا يرث اما تخصيصه بالاحاد على العمل بها فقد اختلف فيه علماء الاصول منا ومن العامة على خمسة اقوال الاول عدم جوازه مطلقا وقد نقله المحقق عن ابي جعفر الطوسي وجماعة من الاصحاب الثاني جوازه مطلقا ذهب اليه العلامة وجماعة من اصحابنا والعامة الثالث جوازه ان خص الكتاب العام بقاطع متصل او منفصل والا فلا ذهب اليه عيسى بن ابان من المخالفين الرابع جوازه ان كان الكتاب العام قد خص بدليل منفصل قطعي او ظني يقرب من القطع كالعقل والعادة ونحوهما ذهب اليه الكرخي من الحنفية الخامس الوقف الى ان يظهر دليل من خارج فيصار اليه ذهب اليه القاضي ابو بكر واختاره المحقق من اصحابنا وان خالفه في الملخص كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى [illegible] احتج المانع مطلقا بدليلين الاول ان خبر الواحد وان كان خاصا ظني والكتاب قطعي والظني لا يعارض القطعي فيلغو اعتباره الثاني ان خبر الواحد لو جاز التخصيص به لجاز نسخ الكتاب به والثاني باطل اما الاولى فلان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان حيث يقع الزمان

من استمراره في الحكم فان جاز الثاني بخبر الواحد لم يكن علة الاولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهي قائمة في
النسخ واما الثانية فللاجماع على عدم جواز النسخ به والجواب اما عن الاول فبان الكتاب ليس قطعيا مطلقا بل
قطعي المتن وظ ان التخصيص انما هو واقع في الدلالة لانه دفع لها في بعض الموارد ودلالته ظنية فح فلا يلزم
ترك القطعي بالظني بل ترك الظني بظني اخر ولا بعد فيه وبوجه عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه
ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل منهما قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب
الجمع بينهما فان قيل دلالة الخبر ايض ظنية لاحتمال المجاز قلنا المراد القطعية في استغراق الافراد وبعضها ولا شك
ان العام ظني في ذلك لاحتمال التخصيص في كل من الافراد بخلاف خبر الواحد فان قيل القول بالتخصيص مقتض
لرجحان الخاص وهو ينافي التعادل قلنا ذلك بحسب الدلالة والرجحان بدليل وهو ان الاصل اعمال الدليلين
هذا وقد يجاب عن اصل الدليل بمنع ان القطع لا يرتفع بالظني كيف والبراءة الاصلية قبل ورود السمع مقطوع بها
ويرتفع مع ورود الخبر الظني وماء البحر مقطوع بطهارته اذا حصل في كوز ويرتفع مع اخبار العدل بنجاسته
ونحو ذلك واما عن الثاني فبان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص ولولاه لحكمنا
بجوازه ايض على ان بينهما مع قطع النظر عن الاجماع فرقا ظاهرا وهو ان التخصيص دفع عن بعض موارد
العام والنسخ رفع للكل والاول اهون من الثاني ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي
وقد يحتج على المنع بما اشتهر من قولهم ع اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله
فخذوه وان خالفه فردوه واضربوه عرض الحائط وبهذا استدل الشيخ في كتاب العدة على المنع من
تخصيص الكتاب بالاحاد ولا يرد المتواتر لخروجه بالاجماع قلت قد يجاب عن ذلك بان المراد بالحديث الذي يجب
عرضه على الكتاب ما شك فيه اي لا يقطع ولا يظن كونه عنهم ع وعند صح ح بخروج المتواتر بل خبر العدل ايضا
ظاهر وهذا وان كان استفادته من المنطوق غير صريح لكن الادلة تجب المصير اليه جمعا بين الادلة وقد استدل
المحشي في الحاشية من قبل المانعين بدليل وهو قوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب بيانه انه تعالى مدح المتبعين لاحسن القول وحصر الهداية
فيهم وهو يدل على وجوب اتباعه ولا شك ان القران احسن من خبر الواحد فيجب اتباعه وطرح خبر الواحد
اذا خالفه وفيه نظر لان للخصم ان يقول ان الاحسن هو المجموع فيجب اتباعه فان قيل المستفاد من الاية ان الاحسن
هو اتباع احد القولين او الاقوال لا المجموع قلنا نعم فان اللام في القول للجنس واحسن جنس القول هو اتباع
المجموع اذ الكتاب حسن بالاضافة الى الخبر الواحد والمجموع حسن بالاضافة الى الكتاب وحده فان قيل هما متنافيان
فلا يمكن اتباع المجموع قلنا اتباع المجموع يحصل بالتخصيص لان فيه اعمالهما فان قيل لا شك في طرح عموم الكتاب

وهو عدم اتباعه قلنا

وهو عدم اتباعه قلنا هو اتباع بملاحظة اعمال الدليلين احتج المجوزون بان خبر الواحد دليل كما بيناه سابقا
وقد عارضه دليل اخر هو عموم الكتاب واعمال الدليلين ولو من وجه اولى من الغاء احدهما ولا شك
انه مع العمل بالعموم يلزم الغاء الخاص بالمرة بخلاف تقديم الخاص فانه يوجب العمل بهما فتعين تقديمه
احتج المفصلون بان خاص الخبر ظني وعام الكتاب قطعي فلا يعارض الاول الثاني الا ضعيف الدلالة في
مقابله فيسقط اعتباره الا ان يضعف العام وهو عند ابن ابان بان يدل دليل قطعي على تخصيصه
وح فيصير مجازا او عند الكرخي بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل عنده مجاز دون المتصل
ومع ضعفه يرتفع مانع القطع ويصير ظنيا فيجوز تخصيصه بالظني وفيه نظر لما عرفت من ان التخصيص
في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيها قطعية المتن احتج الواقفون بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من اخر
كما بيناه فيحصل التعارض بينهما ولا مرجح فوجب الوقف والجواب ان المرجح للعمل بالخبر حاصل وهو اعمال
الدليلين فيجب المصير اليه اما المحقق فقد يبني قوله بالوقف على منع كون خبر الواحد دليلا على
الاطلاق نظرا الى ان الدلالة على حجيته انما هي الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت
الدلالة القرانية سقط وجوب العمل به ونحن قد بينا حجيته على الاطلاق فلا يتم ما ذكره ومما ذكرنا يظهر ان
القول بجواز التخصيص به مط هو الاقرب وان ما اختاره المص من التوقف كالمحقق غير واضح الوجه
بعد اختياره العمل بخبر الواحد مطلقا فتامل المقام **قال** فصل اذا تنافى العام والخاص وتقارنا
بني عليه الخ **اقول** اذا ورد عام وخاص وتنافيا بان يكون العام بعمومه دالا على شموله الحكم لجميع الافراد
والخاص دالا على خروج بعض تلك الافراد فلا يخ من ان يقترنا او يتقدم العام او الخاص او يجهل
التاريخ فهذه احتمالات اربعة لا مزيد عليها الاول ان يقترنا بان يردا في زمان واحد المشهور بين
محققي الاصوليين بناء العام على الخاص ومعنى بنائه عليه تخصيصه به وجعله بيانا لما هو المراد منه
وذهب بعض الحنفية الى ان حكمه حكم مجهول التاريخ فيكون العام معمولا به فيما عدا مورد الخاص وخلو
عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورد الخاص وهو قول ضعيف لا يلتفت اليه الثاني ان يتقدم العام
على الخاص وح فورود الخاص اما ان يكون بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله فان كان وروده
بعد حضور وقت العمل بالعام كان الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله الخاص من العام وكان العام
منسوخا منه ذلك القدر معمولا به في الافراد الباقية في المستقبل اتفاقا وانما لم يحمل على التخصيص لانه
بيان المراد المتكلم من العام الوارد قبل وتاخير البيان عن وقت الحاجة محرم بخلاف النسخ فانه وان كان بيانا
الا انه بيان المراد المتكلم بعد ذلك الوقت فلا يلزم المحذور المذكور وان كان وروده قبل حضور وقت

العمل بالعام فان جوزنا تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو الاصح عندنا على ما سنبينه ان شاء الله تع كان
مخصصا للعام وبيانا له كالاول وان منعنا من تاخيره احتمل ان يكون نسخا وهو قول من جوز النسخ قبل حضور
وقت العمل واحتمل رده وهو قول من منع النسخ لكن الثالث ان يتقدم الخاص على العام وقد اختلف فيه فذهب
المحقق والعلامة واكثر علماء الجمهور الى بناء العام على الخاص وتخصيصه به واختاره المص كما يشعر به تقييد
الدليل بقوله لنا وهو الحق وذهب السيد المرتضى وابن زهرة ونقله المحقق عن الشيخ الى ان العام المتاخر
ناسخ للخاص المتقدم قلت ورود العام بعد الخاص قد يكون قبل حضور وقت العمل بالخاص وقد يكون
بعده وان كان الاول فالقائل بعدم جواز النسخ قبل حضور الوقت يلزمه القول بتخصيص مثل ذلك و
المرتضى قدس سره هذا مذهبه فيلزم له القول بالتخصيص فلا نزاع معه الا في القسم الثاني واما من قال
بجواز النسخ قبل حضور الوقت وخالف في التخصيص فالنزاع معه مطلقا لنا على التخصيص ان تقديم
العام وابقاؤه على عمومه يوجب الغاء الخاص وطرحه او نسخه ورفع حكمه الثابت وذلك موجب
لابطاله بالكلية واما تقديم الخاص فلا يوجب الا التجوز في العام وحمله على غير موارد الخاص من غير
ان يكون هناك الغاء او رفع حكم وظ ان ذلك هين بالنسبة الى ذينك المحذورين لما فيه من اعمال
الدليلين ولو بوجه فكان اولى بالترجيح من الغاء احدهما او طرحه بالكلية فيجب المصير اليه كما يقال العمل
بالعام يقتضي النسخ وهو تخصيص في الازمان كما اشرنا اليه سابقا وليس التخصيص في اعيان العام باولى
من التخصيص في ازمان الخاص لانا نقول مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ
لانكارها ومجرد التسمية بالتخصيص لا يقتضي المساواة كيف والتخصيص قد بلغ في الشهرة حتى قيل
ما من عام الا وقد خص وقد يستدل على المط بان عدم التخصيص بالمتقدم يوجب بطلان القاطع
بالمحتمل والتالي باطل اما الاولى فلان دلالة الخاص على ما يتناوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل
لجواز ارادة الخصوص فاذا كان الخاص منسوخا بالعام لزم ابطاله بالمحتمل واما الثانية فلان العقل يقضي
به قضاء اوليا وفيه نظر فانه انما يتم في بعض صور المعارضة وهو ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة
عموم ليكون قطعي الدلالة اما لو كان له جهة عموم لم يتم كونه قطعيا فليتامل احتج القائل بالنسخ بوجهين
الاول ان اللفظ العام في تناوله الاحاد ما دخل تحته يجري مجرى الالفاظ الخاصة في تناولها الاحاد
فان قوله اقتلوا المشركين بعد قوله لا تقتل زيدا المشرك بمنزلة قوله اقتل زيدا المشرك وعمرا المشرك
وهكذا الى ان ياتي على جميع الافراد هو اختصار لذلك الطول ولا شك ان الثاني ناسخ لما تقدم
فكذا الاول لانه في معناه الثاني ان التخصيص بيان العام حيث انه يبين ان الافراد منه ومن غيرها والبيان

يقضي

لا يتقدم على المبين

لا يتقدم على المبين والجواب عن الاول بالمنع من تساويهما كيف ودخول زيد في الحكم في الاول من حيث لتنصيصه
عليه وليست التنصيصية كالعموم فيصار الى التخصيص في الاول نظرا الى احتمال ان يراد من العام ما سوى
زيد بقرينة سبق بيان حكمه وان يراد منه شمول النهي له ايض فيكون ناسخا فيتعارضان ويترجح التخصيص
بانه دفع لا رفع فيه وهو اهون من النسخ المشتمل على الرفع وبان التخصيص اغلب اكثر من النسخ والالحاق
بالاغلب اولى وعن الثاني ان اردت بعدم تقدم البيان ان ذات ما هو بيان لا يتقدم على ذات ما هو مبين به فممنوع
اذ لا استبعاد في ان يكون كلام بيانا لما يرد من كلام اخر بعده وان اردت به انه مع وصف البيانية لا يتقدم فمسلم
ولا يلزمنا فانا نقول ان وصف البيانية انما يحصل له بعد ورود العام المبين به وربما استدل على ذلك
بما روي عن ابن عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فظاهره ان العام اذا كان متاخرا كان احدث
فوجب الاخذ به وجوابه ان الاخذ بالعام على تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها
فيجب حمله على الثاني عند معارضة الخاص له جمعا بين ما قلنا وبين هذا او نخصصه بما اذا كان المتاخر خاصا
او مساويا لا مطلقا على ان قول ابن عباس وحده ليس حجة في مثل ذلك الرابع ان يجهل التاريخ فلا يعلم
ايهما المتقدم والمشهور بين اصحابنا واكثر العامة ان حكمه حكم المقارن في وجوب بناء العام عليه
وتخصيصه به وخالف في ذلك ابو حنيفة واصحابه فاوجبوا التوقف في موارد الخاص من العام حتى
يظهر حكمه اما بان يعلم التاريخ او يتبين ما يترجح به احدهما وهكذا الحكم المقارن عندهم كما اشرنا اليه
لنا ان المجهول لا يخ من ان يكون مقدما او مؤخرا او مقارنا ونحن قد اثبتنا تخصيص العام وبناءه
على الخاص مع كل منها فعند الجهل يكون الحكم ايض كك اذ لا يخرج حاله في الواقع عن احدها فان قيل
يحتمل ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وح فلا يكون مخصصا والا لتاخر البيان عن
وقت الحاجة كما اشرنا اليه بل يكون ناسخا فكيف يحكم بالبناء مطلقا مع وجود هذا الاحتمال قلنا
احتمال النسخ مشروط بورود الخاص بعد حضور وقت العمل بخلاف احتمال التخصيص فانه مطلق
غير مشروط بشيء فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه حتى يدل الدليل
على وجوده وظاهر ان المشروط عدم عند عدم شرطه وح فلا يكون احتمال النسخ معارضا
لاحتمال التخصيص لا يقال نحن نعارض ما قلتم طبقا بطبق فنقول احتمال التخصيص مشروط بورود
الخاص قبل حضور وقت العمل فمع جهل التاريخ لا يعلم حصول الشرط والاصل عدمه حتى يدل الدليل
على وجوده ومنه يلزم نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد بينا سابقا في تضاعيف
الكلام ان التخصيص راجح على النسخ حتى لو تردد الامر بينهما كان التخصيص هو المقدم ولا ينافيه

الى النسخ الامع امتناع التخصيص كما في صورة تاخير الخاص عن وقت العمل كما عرفت وهو يقتضي القول بالتخصيص
انه لم يدل على خلافه دليل ومنه يظهر ان الاشتراط انما هو في المصير الى النسخ لا التخصيص والحق ان اثر هذا
الاشكال على تقدير ثبوته سهل عند اصحابنا فان الظاهر ان جهل التاريخ لا يتحقق الا في الاخبار واحتمال
النسخ فيها انما هو في الاحاديث النبوية منها وهي قليلة عندهم ولقد احسن السيد المرتضى حيث
قال عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تأخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب
فان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور لا اختلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد
التي دبا عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه
فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير ثم قال والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف
على البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وبناء التوقف على من هو
واضح لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف فيه اما على ما
بيناه فلا مجال للتوقف فيه فتامل المقام فانه من الابحاث العظام **قال** فصل الابادر الى العمل
بالعموم قبل ظن عدم المخصص بالفحص عنه لاصالة عدمه لنا **اقول** هل يجوز العمل بعموم اللفظ والمبادرة
اليه قبل البحث عن المخصص والاستقصاء في طلبه بحيث يحصل له الظن بعدم المخصص فيكفي فيه
الظن الحاصل من اصالة عدم المخصص ويتمسك به ابتداء من غير فحص الا ان يظهر المعارض ام لا يكفي
العمل الا بعد الفحص والاستقصاء في الطلب ولا يكفي فيه الظن الحاصل من اصالة العدم ذهب العلامة
في نهر وجماعة من علمائنا وبعض علماء العامة الى الثاني وذهب العلامة في يب الى الاول وعليه بعض
العامة كابي بكر الصيرفي والبيضاوي هذا هو تحرير النزاع على ما هو المشهور بين الاصوليين لكن
الحلبي ادعى الاجماع على عدم جواز العمل بالعموم قبل الفحص عن المخصص وذكر ان الخلاف انما هو في قدر
الفحص فقيل يجب حتى يحصل ظن غالب بعدم المخصص وقيل يجب الى ان يحصل القطع واليه ذهب
القاضي وهو تلبس فان الصيرفي جوز العمل بالعموم ابتداء ما لم يظهر الدلالة على المخصص فهو يجوز
العمل قبل الفحص فاين الاجماع والاصح وفاق اللمع في الموضعين ان المبادرة الى العمل بالعموم قبل
الفحص عن المخصص غير جائزة ويكفي في الجواز الفحص حتى يحصل الظن الغالب بانتفاء المخصص من غير حاجة
الى القطع به واعلم ان النزاع ليس مختصا بمسئلة العموم والخصوص بل كل دليل مع معارضه يجري
فيه ذلك ايضا اذ كل دليل يمكن ان يكون له معارض فهو انما يكون دليلا بشرط السلامة عن المعارض
فيجب الفحص ان العام المخصص كثير حتى شاع قولهم ما من عام الا وقد خص منه فصار مثلا دائرا على الالسن

ح فالدليل

لـ ح فالدليل على العموم معارض باحتمال المخصص فحصل الشك في كون هذا العام مخصصا اولا وصار احتمال
ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش فوجب الفحص عن المخصص
حتى يحصل الظن بعدمه فيعمل به واصالة العدم بعد وقوع مثل ذلك كثيرا مضمحلة وايضا العموم انما يكون
دليلا بشرط انتفاء المخصص واذا لم يظهر لم يتحقق المشروط والاكتفاء بالظن لان القطع لا سبيل اليه غالبا
اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات قالوا لو
وجب الفحص عن المخصص بحيث لا يجوز التمسك بالعموم الا بعد طلبه لوجب الفحص عن التجوز بحيث لا
يحمل اللفظ على الحقيقة الا بعد طلب المجاز والتالي باطل اما الاولى فلان عدم جواز التمسك بالعموم
قبل الطلب ليس الا لاجل الاحتراز عن الخطاء المحتمل وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ مما
فيه واما الثانية فلانهم يحملون الالفاظ على حقائقها من غير بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول
عنها الى مجازاتها اولا والجواب بمنع الملازمة وابداء الفرق فان شيوع قولهم ما من عام الا وقد خص اوقع
الشك في ان هذا العام مخصص اولا ربما اورث ظنا بتخصيصه لكونه الاغلب فيجب الفحص بخلاف المجاز
فانه ليس بهذه المثابة فلا يجب الفحص عنه فان قالوا المجاز كثير في اللغة حتى صار قولهم اكثر اللغة مجازات مثلا
فلا فرق بينهما قلنا هذا باطل فان من تتبع اللغة يحصل له ظن قوي بان اكثرها حقائق وان هذا القول كذب
كما يحصل الجزم للمتتبع بان اكثر العمومات مخصصة وان المثل المذكور صدق واستدل القاضي على اشتراط القطع
بان المسئلة ان كانت مما كثر بحث المجتهدين فيها ولم يطلعوا على مخصص او معارض فالعادة قاضية
بحصول القطع بعدم المخصص والمعارض اذ لو كان احدهما لوجد وان كانت مما لم يبحث فيها المجتهد
ولم يبحث عنها فانه بعد الفحص والبحث يحصل له القطع بعدم المعارض والمخصص اذ لو كان احدهما
لنصب عليه دليل يحصل به الاطلاع على ذلك وحيث انه بحث ولم يعثر بدليل التخصيص وجب القطع
بعدمه والجواب منع كون كثرة بحث المجتهدين مع عدم الوجدان او فحص المجتهد يوجب القطع والسند
ان المجتهد كثيرا ما يرجع عن العموم والدليل مع كثرة بحث المجتهدين عنه ومع كثرة فحصه بسبب وجدان
الاقوى الذي هو المخصص او المعارض فاين القطع ثم انا لو سلمنا ان المخصص لا يستند عن جميع
العلماء فمن اين يتفق الجميع ومن اين عرف انه بلغه كلام جميعهم فلعل واحدا منهم تنبه له ولم يكن في
تصنيفه فلم يبلغ اليه وبالجملة انتفاء القطع ظاهر **قال** مد ظله فصل الاستثناء في المنقطع مجاز
اقول هذا اوان البحث عن المخصصات المتصلة فمنها الاستثناء وهو قد يكون متصلا وذلك فيما
اذا كان المستثنى منه وقد يكون منقطعا وذلك فيما ليس كذلك وقد نبهنا سابقا على ان المنقطع لا يدخل

في المخصصات لعدم اخراجه شيئا من المسميات اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف في صحة الاستثناء المنقطع
لفظا انما الخلاف في كونه حقيقة فيه او مجازا وعلى الاول فهل هو متواطئ مقول على القسمين باعتبار
امر مشترك بينهما ام لا ذهب المص واكثر المحققين الى ان الاستثناء حقيقة في المتصل فقط واما
المنقطع فمجاز وليس بحقيقة ليكون مشتركا لفظيا او معنويا وهذا هو الحق وذهب بعض الى الاشتراك
واشتراكه لفظي بينهما وذهب بعض الى ان اشتراكه معنوي وعلى الاول فسر بانه اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ بالا وغير الصفة او احد اخواتها فالاخراج يشمل المخصصات كلها وبقيد بالا وغير الصفة يخرج ما عدا الاستثناء وبغير الصفة نحو لو كان فيهما الهة الا الله وبقولنا اخراج يخرج الاستثناء المنقطع و
ما اذا قال الله سبحانه اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول الا زيدا المشرك فان قلنا بان هذا من الاستثناء
فلا اشكال وان قلنا بعدمه فلا بد من اضافة قولنا من متكلم واحد الى التعريف ليخرج مثله واعلم ان كلام
منه ما يدل على ان الخلاف في كون الاستثناء في المنقطع حقيقة او مجازا انما هو في صيغ الاستثناء لا في لفظه
على ان يكون الخلاف في ان الصيغة اذا وقعت في الكلام مجردة عن القرائن فهل تحمل على المنقطع ام لا والاول
المذكور في الكتاب يدل عليه ظاهره وكلام الفخري في بعض المحصول ينطق به وهو الاولى فان لفظ الاستثناء مجاز
لغوي حقيقة عرفية بلا خلاف وفي كلام بعضهم ما يدل على ان الخلاف في لفظه حيث قال انه من ثبت العناد
اذا امر به وهو ليس الا في المتصل فيكون في المنقطع مجازا وهو بعيد اذ لا فائدة في البحث عن مثله ثم ان الاستثناء
اما في الاثبات او النفي كقولك جاءني القوم الا حمارا او كون المستثنى نفسه مخالفا من باحد وجهين
كقولك ما زاد الا ما نقص ولهذا لا يصح ان يقال جاءني القوم الا ان الشمس طالعة لعدم المخالفة بينهما
من الوجهين وانا قلنا ان الاستثناء حقيقة في المتصل فقط لتبادره الى الفهم عند اطلاقه وظهوره فيه
ومن هنا كان علماء الامصار يجتهدون في حمله على المتصل ولا يحملونه على المنقطع الا مع تعذر الحمل على
حتى انهم قالوا ان قول القائل له علي مائة درهم الا ثوب معناه الا قيمة ثوب ليرجع الى المتصل ونحو ذلك
مما يدل على انه حقيقة فيه دون المنقطع اذ لو كان حقيقة فيه ايضا لما خالفوا الظاهر لاجل الحمل على المتصل فيحمل عليه استدل القائل بان الاستثناء حقيقة في المنقطع ايضا بانه قد استعمل فيه بلا قرينة والاصل
في الاطلاق الحقيقة اما الاولى فلوروده في الكتاب العزيز في مواضع عديدة منها قوله تعالى وما لهم به من
علم الا اتباع الظن فاستثنى اتباع الظن من العلم وهما متخالفان جنسا ومنها قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا
ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما فان السلام ليس من جنس اللغو ومنها قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون

مواضع ٣

الا ابليس

الا ابليس وليس منهم وكذا قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة ونحو ذلك من الايات
التي استعمل فيها الاستثناء منقطعا فيكون الاستثناء اي صيغة حقيقة في المنقطع ايضا واجابوا عن
ذلك بان ما ذكرتم يدل على مطلق استعمال الاستثناء في المنقطع وهو مما لا خلاف فيه انما الخلاف في كونه
حقيقة او مجازا والاستعمال اعم من ذلك فلا يدل عليه وفيه نظر فان الاصل في الاطلاق الحقيقة وهو
يدل على مطلوب الخصم لا يقال كونه حقيقة فيه يستلزم الاشتراك وهو مرجوح فهذا يستلزم التخلف
عن الاصل لانا نقول ذلك يؤدي الى عدم الوثوق باشتراك شيء من الالفاظ من مجرد استعمالهم في
اكثر من شيء واحد بلا قرينة الا ان ينصوا على اشتراكها كذا اجاب مد ظله في الحاشية ثم قال بعده وفي
هو كما ترى وذلك اشارة الى ضعف الجواب فان الدليل قد دل على تقديم المجاز على الاشتراك اذا تعارضا
فلا يكون عدم حصول العلم باشتراك شيء من الالفاظ من مجرد استعمالها بلا قرينة محذورا فتامل فيه
فان فيه شيء نبهنا عليه في بحث الاشتراك هذا وقد اجيب عن الاول والثاني والرابع بانه ليس من الاستثناء
ولهذا فسره البصريون بقولهم لكن اتباع الظن ونحوه واما الثالث فنمنع كون ابليس ليس من الملائكة
وبتقدير التسليم نقول ان الاستثناء انما كان من المامورين فكانه قال فسجد المامورون الا ابليس ولا
شك انه كان مامورا بالسجود كالملائكة فتامل **قال** مد ظله ويشترط الاتصال ولو حكما اللزوم جهالة
قدر المبيع والموجر ونحوهما لولا الغاؤهم استثناء المقر بعشرة دراهم بعد مدة الخ **اقول** يشترط في صحة الاستثناء اتصال
المستثنى بالمستثنى منه حقيقة او حكما كالقطع بتنفس او سعال او بلع ريق ونحوها مما لا يخرج الكلام عرفا
عن الاتصال واحترزنا بقولنا عرفا عما لو طال الكلام فان طوله غير مانع من تاتي الاستثناء لانه مع ذلك
متصل وقيل يصح الانفصال مطلقا وقيل الى شهر وقيل الى سنة وقيل يصح الانفصال في كتاب الله تعالى فقط
وهو مذهب جماعة من فقهاء العامة قيل الباعث لهم على هذا القول حيال تخيلوه من قول بعض الاشاعرة
ان الكلام الازلي واحد والترتيب في جهات الوصول فلو تاخر الاستثناء فذلك في السماع والفهم لا في الكلام
نفسه وفساد هذا القول اظهر من ان يبين لانه لو لم يتصل بما قبله لم يفد اصلا فكيف يكون متعلقا بالكلام
المتقدم ولان اهل اللغة لا يعدون ما انفصل عن الكلام استثناء كما لا يعدون ما اتصل به كذلك فلو جاز
الحدان يخالف في المتاخر فيسميه استثناء وهو باطل ولنا ايضا انه لو لم يشترط الاتصال للزم ان لا يصح
شيء من العقود كالبيع والاجارة ونحوهما لان كل قدر يقع عليه البيع يجوز ان لا يكون هو المبيع بل بعضه
حيث انه يجوز استثناء شيء منه متراخيا بعد ذلك فيحصل الجهالة بالمبيع والموجر والجهالة في مثلها مبطلة
للعقد وايضا يلزم ان لا يحصل العلم بصدق شيء ولا كذبه لجواز ورود الاستثناء عليه فيصرفه عن ظاهره

بل ذلك يؤدي الى ان لا يفهم من الكلام شيء اصلا ولا من اخبار النبي ص اذا اخبر عن نفسه ولا من
اخبار الله لانا من ان يأتي بعد ذلك باستثناء يدل على انه اراد بعض ما تناوله اللفظ الاول وذلك سد
ولنا ايضا انعقاد الاجماع على الغاء استثناء من اقر بعشرة ثم بعد مدة استثنى درهما ولو جاز لما
حكم بالغائه واستدل بعضهم على اشتراط الاتصال بما روي عن النبي ص انه قال من حلف على شيء فرأى
غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن يمينه ووجه الاستدلال انه م اوجب التكفير معينا ولو جاز
تاخير الاستثناء لما اوجبه معينا بل قال فليستثن او وجب الاستثناء معينا فان مبنى الدين على
التخفيف لقوله تعم يريد الله ان يخفف عنكم وظان الاستثناء ولا يقتصر على التكفير فقط فلما لم
يقل ذلك و لا هذا علم ان تاخير الاستثناء غير جائز وان الاتصال شرط ورد بهذا الدليل بان
هذه الرواية غير ثابتة عندنا وانما هي رواية رواها بعض العامة فلا يصح هنا الاستدلال بها على انه على
تقدير التسليم يمكن ان يكون مراد النبي ص بيان ما هو الاكثر ثوابا بحمل الامر الثاني على الاستحباب كذلك
ثم قال مد ظله بعد ذلك وفيه ما فيه وكان وجهه ان حمل الامر على الندب خلاف الظاهر من الامر
ايضا الانحصار في التكفير وحده ظاهر في انه هو الواجب فقط وبقي على الاول شيء وهو ان عدم صحة الرواية
عندنا لا يوجب عدم الزام الخصم بها فان المخالف في ذلك جماعة من العامة وليس من اصحابنا كما هو
الظاهر فيصح اسكات الخصم بها وفيه ان ذلك ليس من التحقيق هذا ويمكن الاستدلال على الطلب بانه لو
يشترط الاتصال لم يمكن احد منا حانثا في يمينه لانه يستثني فيها بعد زمان فيخرج يمينه من ان يكون
منعقدا فتأمل وقد استدل الخصم على جواز تاخير الاستثناء بان ابن عباس جوزه الى شهر وهو عربي
عريف باللغة فقوله متبع قلنا لم يثبت ذلك عن ابن عباس بنقل صحيح ولا يليق مثل ذلك بمنصبه ولو
سلم ثبوته يمكن ان نقول اراد بجواز التأخير جوازه في اللفظ مع كونه متصلا في النية بان يكون
الكلام في نية الاستثناء لكنه بعد شهر اظهر نيته وتلفظ به فانه يصح منه ذلك دينا بانه فيما بينه وبين
الله تعم او انه اراد بجواز تاخيره الى منتهى جواز تاخير الاستثناء المأمور به في قوله تعم ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فان هذا الكلام في قوة انه متى قلت اني فاعل ذلك
غدا فقل ان شاء الله تعم فالمكلف مأمور بهذا القول وح فلو قال اني فاعل ذلك غدا ولم يقل
ان شاء الله اخره الى شهر ثم تكلم بالعبارة الصحيحة وقال اني فاعل ذلك غدا ان شاء الله
خرج عن عهدة الامر وامتثل به ومثل هذا لا نزاع فيه فان منصب ابن عباس اجل من ان ينسب اليه
مثل هذه الاشياء الفاسدة بل يجب حمل كلامه على ما قلنا واستدلوا ايضا بقوله ص حين سأل اليهود

عن ابن اصحاب الكهف غدا اجيبكم فتأخر الوحي خمسة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا ان يشاء الله تعم فقال ص ان شاء الله صارفا اياه الى قوله غدا اجيبكم اذ لا كلام سواه يعود اليه
ذلك وفيه نظر والجواب المنع من صرفه الى قوله ع غدا اجيبكم وانما المراد فعل انشاء الله تعم اي اعلق كلاما
اقوله الى فاعل ذلك غدا بمشية الله تعم فان قرينة المقام شاهد صدق على ذلك او ان المراد اذكر
انشاء الله اي احكر هذه الكلمة واعلم ان الكلام وان كان في الاستثناء وهذا اشرط الا ان الشرط في
معنى الاستثناء كما انه يرجع اليه على وجه فتأمل **قال** مد ظله فصل الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا
والاكثر على جواز الاكثر عن الباقي فضلا عن مساويه وقيل بالمنع مطلقا في العدد خاصة وقيل مطلقا لقوله
الا من اتبعك من الغاوين **اقول** الاستثناء المستغرق والمراد به ما كان مساويا للمستثنى منه او اكثر منه نحو
له علي عشرة الا عشرة او له علي عشرة الا احد عشر باطل بالاتفاق فيلزمه المقر في الصورتين تمام العشرة ويكون الاستثناء
ملغى لغوا واختلفوا في ان المستثنى هل يجوز ان يكون اقل منه فذهب الاستاد العلم والمحققون من الاصوليين الى جواز
استثناء الاكثر مما بقي من المستثنى منه ويلزمه القول بجواز استثناء المساوي لما بقي بطريق اولى وهذا
معنى قوله فضلا عن المساوي وذهب الحنابلة الى انه لا يجوز ان يكون الاكثر مما بقي من المستثنى منه ويجوز
ان يكون مساويا له وذهب القاضي الى انه لا يجوز استثناء الاكثر ولا المساوي بل يجب ان يكون المستثنى
اقل مما بقي من المستثنى منه وهذان المذهبان في المنع العدد وغيره وقيل لا يجوز ذلك في العدد ويجوز
في غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم فيهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة
الى حد يقبح استثناؤها عادة فلا يجوز له علي مائة الا تسعة وتسعين ونصفا وفيه قوة لنا على الجواز
وجهان الاول قوله تعم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وبيانه ان من هنا
بيانية الا ان الغاوين لان الغاوين كلهم متبعوا الشيطان فيكون قد استثنى في الاية الغاوين من العباد
وهم اكثر العباد لقوله تعم وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فانه في قوة اكثر الناس ليس بمؤمن الى
ان السالبة المحصلة تلازم الموجبة المعدولة عند وجود الموضوع واذا ثبت جواز استثناء الاكثر
بطريق اولى فان قلت هذا الاستدلال مردود والاستثناء هنا منقطع فان العباد المضاف اليه تعم
هم المؤمنون اذ الاضافة لتشريف المضاف فالمستثنى غير المستثنى منه سلمنا ان المراد العباد مطلقا
لكن لا نسلم ان الغاوين اكثرهم فان من العباد الملائكة والجن والانس وكل الغاوين اقل من الملائكة قلت
اما الجواب عن الاول فنقول الاستثناء المنقطع قد عرفت سابقا ان الكلام لا يحمل عليه الا مع تعذر
المتصل والاضافة لا تصلح قرينة لذلك لان كونها لذلك امر زائد على الاضافة والاصل عدمه واما عن

الثاني فلان المراد من العباد هنا بنو ادم فقط كما صرح به المفسرون فلا اشكال هذا هو تقرير الدليل على النحو
الصحيح والمشهور في تقريره ضم قوله تعم فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين الى الاية
السابقة اعني قوله تعم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الاية وتقريره انه تعم قد استثنى الغاوين
من المخلصين في قوله تعم ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الاية وبالعكس في قوله تعم فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا
فلو اشترط في المستثنى ان يكون اقل من النصف لزم ان يكون كل منهما اقل من نصف الاخر وهو ظاهر
الفساد فيبطل مذهب القاضي القائل بوجوب كون المستثنى اقل من النصف بل ومذهب الحنابلة ايضا
لان المستثنى هنا لو كان مساويا للنصف المستثنى منه لزم ان يكون كل منهما مساويا للنصف
الاخر حيث ان كلا منهما قد وقع مستثنى فتعين ان يكون احدهما اكثر وتم المطلوب هذا حاصل
وفساده من ان اوضح فانه لو كان كما قالوه لم يكن الاستثناء متصلا بل كان منقطعا للتغاير بين
المخلصين والغاوين فاستثناء احدهما من الاخر يكون منقطعا وهو خارج عن محل النزاع
لا يقال يتم الاستدلال بذلك اذ كان المستثنى منه العباد لانه في الاية الاولى قد استثنى الغاوين
من العباد وفي الثانية المخلصين من العباد فان كان مساويا للنصف ثبت استثناء المساوي
لانا نقول هذا موقوف على ان لا واسطة بين الغاوين والمخلصين وهو غير ظ فان غير الغاوي
قد لا يكون مخلصا وح فنقول يجوز ان يكون المستثنى اعني المخلصين اقل مما بقي اعني الغاوين
والواسطة فاين الدليل على ما ادعوه الثاني ان علماء الامصار في جميع الاعصار اتفقوا على ان من
قال له علي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد ولو لم يكن هذا الاستثناء صحيحا لما اتفقوا على ذلك
بل كان ينبغي ان يحكموا بلزوم العشرة والغاء الاستثناء ولم يقل احد بذلك فدل هذا على جواز استثناء
الاكثر ويمكن الاستدلال على استثناء المساوي بقوله تعم قم الليل الا قليلا نصفه فان قوله نصفه
بدل من قليلا بدل الكل فيكون الكلام في قوة قولك قم الليل الا نصفه وهو استثناء المساوي لما بقي
من المستثنى منه استدل الخصم بوجهين الاول ان الاستثناء لما كان خلاف الاصل حيث انه انكار
بعد اقرار فيجب طرح العمل به لكن لما كان الاقل في معرض النسيان وان المقر قد يبني ذلك في اول
الاستثناء في الاقل واما المساوي والاكثر فليعدهما عن النسيان للكثرة لا التفات اليهما لم يصح الاستثناء
فيها لوجود مقتضي المنع وعدم ذلك المانع والجواب انا لا نسلم ان الاستثناء انكار بعد اقرار كما
لانا سمعت ان الاستثناء اسناد الى الباقي بعد الاخراج فيكون بمنزلة الجملة الواحدة المشتملة على

حكم واحد سلمنا انه خلاف الاصل لكن الدليل دل على وجوب اتباعه فيتبع وان كان خلاف الاصل
الثاني ان القائل اذا قال له علي عشرة الا تسعة وثلث ونصف عد كلامه مستهجنا ركيكا في عرف
اللغة وليس ذلك الا لاستثناء الاكثر فيكون غير صحيح والجواب ان استهجانه لا يدل على عدم صحته
فان الاستهجان فيه كاستهجان قول القائل له علي واحد وواحد الى عشرة مع انه صحيح بالاتفاق
وانما سبب الاستهجان فيهما اشتماله على تطويل بلا طائل يمكن اداؤه بعبارة اخصر من تلك العبارة
كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان وجه الاستهجان فيه اشتماله على استثناء كثرة يقبح فيها استثناؤها
كما تقدم فلا يلزم الاستهجان في غيره **قال** مد ظله فصل قيل المراد بعشرة في له علي عشرة الا ثلثة
معناه وقيل سبعة والا قرينة التجوز وقيل لها اسمان مفرد ومركب للاول لزوم الاستغراق
او التسعة في اشتريت الجارية الا نصفها والقطع بارادة نصف كلها فيبطل الثاني ولزوم خروج
عن قانون اللغة وعود الضمير الى جزء الاسم فيبطل الثالث **اقول** اختلفوا في تقدير الدلالة في
الاستثناء حيث انه بحسب الظاهر تناقض فان قولك له علي عشرة الا ثلثة متضمن لاثبات الثلثة
في ضمن العشرة ونفيها صريحا ولا شك في انهما لا يصدقان معا والتنافي لا يجوز في الكلام فضلا عن كلام
الله فقيل ان المراد بالعشرة في هذا القول هو معناها حقيقة اعني مجموع الاحاد المتناول للسبعة
والثلثة ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء وبعد الاخراج اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في
الكلام الا اسناد الى سبعة فقط وليس فيه حكمان بل حكم واحد بالاثبات ولا نفي اصلا فلا تناقض
لانه انما يكون بالنفي والاثبات وهذا مختار العلامة واكثر المتأخرين من الاصوليين كالحاجبي وغيره
وقيل ان المراد بالعشرة سبعة وحرف الاستثناء قرينة دالة على ان المراد من العشرة معناها المجازي
اعني السبعة اطلاقا للكل على الجزء وهذا مذهب الاكثر وعليه صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال
المتكلم العشرة في السبعة مجاز والا قرينة المجاز فهو كالتخصيص بالمستقل وقيل ان مجموع قولنا عشرة الا
ثلثة بمعنى السبعة على ان يكون للسبعة اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة
الحاصل ان ارادة العشرة بمعناها والاسناد اليها بتمامها موجب للتناقض كما هو ظ فلا بد من القول
بعدم ارادة العشرة او بعدم الاسناد اليها وعلى الاول فاما ان يراد منها السبعة على ان يكون الا قرينة
على ذلك وهو مذهب الاكثر او لم يرد منها سبعة مع كون السبعة مرادة هنا فيكون السبعة مرادة من الترك
وهو مذهب القاضي وعلى الثاني وهو ان يراد بالعشرة معناها من غير اسناد وانما الاسناد للباقي بعد
اخراج الثلثة وهو المختار عند المتأخرين ولم يعرف اختيار المص من هذه الثلثة فكانه يتوقف في ذلك حيث

ان دفع التناقض انما يحصل باحد الوجوه الثلاثة وكان تعيين احدها انما يكون بابطال القولين الاخيرين
لاجرم استدل كل واحد من اصحاب الاقوال على ابطال القولين الاخيرين ليتم ما ذهب اليه فاستدل
اصحاب القول الاول على بطلان الثاني بوجهين الاول انه لو اريد من العشرة سبعة للزم ان يراد من الجارية
في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها ونحو ذلك باطل لاستلزامه كون الاستثناء مستغرقا او التسلسل وذلك
لان المراد من الجارية على ذلك التقدير اما نصف كلها فيكون ذلك استثناء للنصف من النصف وهو
الاستثناء المستغرق المتقدم بطلانه واما ما بقي بعد اخراج النصف وح فيكون الا نصفها استثناء
من النصف فيكون المراد بالنصف المستثنى منه الربع لانه الباقي بعد اخراج النصف من النصف واذا
كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف من الربع
واذا كان المراد بالربع الثمن فيكون الا نصفها استثناء من الثمن فيكون المراد بالثمن المستثنى منه
نصف الثمن وهكذا الى ما لا نهاية له وهو التسلسل والثاني انا نعلم قطعا ان الضمير في قولهم اشتريت
الجارية الا نصفها راجع الى الجارية بكمالها وان المراد الا نصف كلها وهو ظاهر فان المراد من الجارية
التي هي مرجع الضمير كلها الا نصفها كما يدعون واستدلوا على ابطال القول الثالث بوجهين ايضا
الاول ان كون المجموع اعني عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة غير مستقيم لانه خارج عن قانون اللغة
فان المعهود من لغة العرب ان الاسم اذا كان مركبا من ثلاثة الفاظ لابد وان يكون الجزء الاول منه
غير معرب بحسب العوامل بل محكيا على اعرابه الاصلي كما في شاب قرناها وبرق نحره او يكون مضافا
كما في ابي عبد الله واما اذا كان معربا غير مضاف كما في عشرة الا ثلاثة حيث ان العشرة معربة
بحسب العوامل فغير موجود في لغتهم كما هو مجزوم به لمن تتبع كلامهم وسيأتي تحقيق الكلام في ذلك ان شاء
الله ثم الثاني ان الضمير في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها عائد الى الجارية ولو كان المجموع اسما
للسبعة كما زعمهم لزم ان يعود الضمير الى جزء الاسم وهو باطل قطعا لان ما يعود اليه الضمير يجب ان
يكون اسما لان الكناية بالضمير من خواص الاسم وجزء الاسم ليس باسم لانه غير دال على معنى وكل
اسم فهو دال على معنى فبطل ما زعموا من كون المجموع اسما للسبعة وقد يقال ان صاحب هذا المذهب
يمنع كون الضمير راجعا الى الجارية لانه لما كان المجموع اسما واحدا فليس فيه ضمير ولا مرجع ضمير وانما
فيه صورة الضمير اذ هو بمنزلة احد حروف زيد الذي لا يدل الا جزئه على شيء فلا يلزمه هذا المحذور
وقد توهم العلامة الشيرازي في شرح مختصر الحاجبي ان الضمير اذا كان جزء الاسم يصح عوده الى جزء آخر
من ذلك الاسم كما في زيد ابوه قائم اذا سمي به شخص فان الضمير فيه راجع الى زيد والاقصى في ذلك

انما المنع

انما المنع عود الضمير الذي ليس بجزء الى الجزء او قصد بهذا مفرة صاحب هذا المذهب وهو فاسد فان ما
هو جزء من الاسم ليس بضمير وانما هو صورة الضمير فيمتنع رجوعه الى شيء مطلقا ثم اذا بطل القول الثاني والثالث
والرابع في تقدير الدلالة لم يحتج الى ابطاله تعين المذهب الاول في تقدير الدلالة ورفع التناقض في الاستثناء
واحتج صاحب القول الثاني بوجهين الاول انه لو كان المراد العشرة بكمالها لزم الكذب في قوله تعالى فلبث فيهم الف
سنة الا خمسين عاما لانه على ما زعمتم يكون الالف بتمامها مرادة وح يلزم اثبات تلك ونفيه وذلك
تناقض فيلزم الكذب مع انه صادق قطعا فتعين ان يكون المراد من الالف ما بقي بعد اخراج الخمسين و
الاستثناء قرينة على ذلك وهو المطلوب الثاني ان من قال له علي عشرة الا ثلاثة فاما ان يريد من العشرة كمالها
او السبعة لانه ليس بمهمل فلا مناص عن ارادة احدهما قطعا لكن الاول باطل لانا نعلم انه ما اقر الا بسبعة
وان الحاكم لا يلزمه الا بها وهو ظ في ان المراد من العشرة سبعة والا قرينة عليه وهو المطلوب اما صاحب القول
الثالث اعني القائل بان المركب اسم للسبعة فقد استدل عليه بانه اذا بطل القول الاول بدليل الثاني والقول
الثاني بدليل الاول تعين ان يكون المجموع اسما للسبعة وهو المراد واجاب اصحاب القول الاول عن دليلي الثاني
والثالث اما عن الدليل الاول للثاني فبمنع الملازمة والسند انا نقول ان الاخراج سابق على الاسناد
على ان يكون اخرج بعض مسميات الشيء اولا ثم اسند الى الباقي فلا يلزم التناقض لانه ليس هناك الا اسناد
واحد الى ما بقي بعد اخراج الخمسين واما عن الدليل الثاني فبان كون المراد من العشرة كمالها لا ينافي كون الاقرار
بسبعة لان الاقرار بسبعة انما هو حكم لان الاقرار انما يحكم به باعتبار الاسناد الا بعد اخراج الثلاثة لا لان
المراد بالعشرة سبعة ومنه يعلم حال دليل الثالث وفي هذا الجواب نظر فانه يقتضي اخراج الخمسة ولا
اسناد النفي الى الباقي من غير تعرض لثبوت الخمسة بل يلزم عدم افادة كلمة التوحيد لما لتضمنها اخراجه
تعالى ثم اسناد النفي الى الباقي فلا يستفاد منها الا نفي ما سواه واما ثبوت الالهية له تعالى فلا لعدم وجود
حكم كما هو مقتضى هذا المذهب والحاصل انه لا ينطبق على ما هو الحق من ان الاسناد من النفي اثبات لان
هذا القائل يقول انه ليس هناك الا حكم واحد على الباقي بعد الاخراج بل ولا ينطبق على ما هو المقرر من ان
الاستثناء من الاثبات نفي فان القائل له علي عشرة الا ثلاثة على هذا لم يسند الا الى ما بقي بعد اخراج الثلاثة
من غير تعرض لنفي الثلاثة بوجه نعم ينطبق على مذهب الحنفية القائلة بان الاستثناء من النفي لا يدل على الاثبات
بل هو مسكوت عنه فلا معنى للقول به ممن انكر مذهبهم كالعلامة من اصحابنا والحاجبي من العامة وتحقيق
ان عشرة اخرجت منها ثلاثة مجاز في السبعة فان العشرة ليست بسبعة حقيقة بوجه من الوجوه كما هو ظ
وح نقول ان كان قولنا عشرة الا ثلاثة معناه عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلاثة كان مجازا في السبعة

وهو القول الثاني وان كان معناه الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منه عند الاطلاق الا
ذلك كان المجموع اسما للسبعة لا على معنى انه وضع له بوضع واحد بل على معنى انه من لوازم المركبة كما يعبر عن
الشيء بلازم المركب فيقال للسبعة انها واحد واثنان واربعة وهو المذهب الثالث وح فما ابطل به القول
الثاني مدفوع لان الاستغراق والتسلسل انما يلزمان لو اريد من الجارية وحدها نصفها واما اذا اريد
من مجموع الجارية الا نصفها نصفها مجازا فلا يلزم شيء وكذا القطع بارادة نصف كلها فانه لا ينافي ذلك
وكذا ما ابطل به القول الثالث فان قائله لا يقول بان المجموع اسم واحد وضع واحد للسبعة بل يقول ان
التعبير عن السبعة قد يكون بمثل ذلك فان الشيء قد يعبر عنه بلازم المركب ومنه يعلم جواب لزوم عود
الضمير الى جزء الاسم كما لا يخفى واذا عرفت ذلك فالحق ان الاستثناء يرجع الى احد هذين القولين لكن
على الثاني يكون الاستثناء تخصيصا حيث انه اخرج من العام بعض متناوله لانه كما عرفت وعلى الثالث
لا تخصيص كما هو ظ واما المذهب الاول فالتخصيص فيه باعتبار الحكم والاسناد واما باعتبار اللفظ
فلا حيث انه لم يرد به الا معناه الشامل لجميع مسمياته فان قلت لا تخصيص فيه باعتبار الاسناد
ايض لان المخرج مسكوت عنه قلنا قصر الاسناد على الباقي دون ما عداه هو التخصيص باعتباره ولان الكلام
على ما هو الحق من كون الاستثناء من الاثبات نفيا وبالعكس فلا يكون المخرج مسكوتا عنه كذا قيل وفيه
تأمل **قال** مد ظله فصل الاستثناء بعد جمل بالواو والشيخ والشافعية للكل الحنفية للاخيرة المرتضى بالاشتراك
الغزالي بالوقف واليه يرجع الحاجبي للاول صيرورتها كالمفرد واستهجان التكرير **اقول** اختلفوا في
الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعددة المتعاطفة بالواو وهل يرجع الى الاخيرة فقط او الى الجميع بعد الاتفاق
على جواز الرجوع الى كل منها وفي الحقيقة الخلاف انما في ظهوره فيهما من الكلام فالشيخ من اصحابنا والشافعية
على انه ظ في الرجوع الى الجميع الا ان يدل دليل من خارج على الاختصاص بالاخيرة فصار اليه وقال
بعض اصحابنا انه ظ في الرجوع الى الجملة الاخيرة وعليه الحنفية وذهب السيد المرتضى الى الاشتراك
بين الامرين من غير ظهور في احدهما فيتوقف حتى يظهر بالدليل ايهما المراد كما هو حال المشترك في المفرد
وقال الغزالي بالوقف بمعنى انا لا ندري ايهما الظ وهذان المذهبان يوافقان الحنفية في الرجوع الى الاخيرة
الا ان مأخذ ذلك مختلف فالحنفية لا تثبت حكم الاستثناء في غيرها للظهور فيها فان استعمال الاستثناء
في الاخراج من الجميع مجاز عندهم والحقيقة استعماله في الاخراج من الاخيرة فقط وعلى قول السيد استعماله
في الجميع حقيقة ايض وعلى قول الغزالي محتمل لكل من الامرين فان قيل لا معنى لجعل الخلاف في الظهور مع وجود
هذين القولين قلنا الخلاف في الظهور انما هو بين الشافعية والحنفية دون الباقين وقد يجاب بعضهم بان

المراد بالخلاف

المراد بالخلاف في الظهور نفيا واثباتا ولا يخفى شموله للجميع هذا وقد اختار الحاجبي تفصيلا وهو انه
ان ظهر انقطاع الاخيرة عما قبلها بامارة ونحوها فهو للاخيرة وان ظهر اتصالها بما قبلها فللجميع وان
خفي الحال وجب التوقف ووجهه انه مع الاتصال يكون المجموع كالواحدة فيرجع الاستثناء الى الجميع
ومع الانفصال يكون كالاجانب فيرجع الى الاخيرة ومع الجهل بشيء منها يحصل الشك فيتوقف
فهذا في الحقيقة راجع الى مذهب الغزالي فانه انما يقول بالوقف عند عدم القرينة واما اذا ظهرت القرينة على احدهما
فلا وقف وهذا معنى قوله واليه يرجع الحاجبي ثم ان هيهنا مذهبا آخر منسوب الى ابي الحسين البصري قد
استحسنه العلامة وولده فخر المحققين وهو انه ان تبين استقلال الجملة الثانية عن الجملة الاولى بان ظهر اعراضها عنها
فللاخيرة والا فللجميع وظهور الاضراب عن الاولى يحصل بان يختلفا نوعا اي في الخبرية والانشائية او الامر
والنهي او اسما وحكما وان اتحد النوع او يختلف باحدهما مع عدم كون الاسم في الثانية ضمير الاسم في الاولى فالاول
نحو اكرم بني تميم العلماء الا زيدا والثاني نحو اكرم بني تميم واطعم ربيعة الا زيدا والثالث نحو اكرم بني تميم واطعم
ربيعة الا الطوال والرابع واطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال وعدم ظهور الاضراب يحصل بان يكون اضمر حكم الاولى
في الثانية او اسم الاولى في الثانية فالاول نحو اكرم ربيعة ومضر الا الطوال والثاني نحو اكرم ربيعة واخلع عليهم
الا زيدا وعلى هذا حتى ظهر اضراب الثانية عن الاولى كان الاستثناء راجعا الى الاخيرة لان الجملة الاولى لما كانت
مستقلة بنفسها لا تعلق لها بالاخرى فالظ ان الانتقال عنها الى الاخرى انما كان لكون الغرض قد تم من الاولى
فلا يعود اليها الاستثناء لتمام الغرض منها بخلاف ما اذا لم يظهر الاضراب فانه ح لم يتم الغرض عن الاولى فيكون
الاستثناء عائدا الى الجميع اذا عرفت هذا فاعلم ان الاقوال كلها مشتركة في رجوع الاستثناء الى الاخيرة لكونها
متيقنة التخصيص على كل تقدير وغايته انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع فالنزاع في غير الاخيرة
انما هو في رجوع التخصيص الى ما سواها لا فيها نفسها وهذا النزاع في الحقيقة لا يختص بالاستثناء المتعقب
جملا بل يجري في المخصص مطلقا اذا تعقب متعددا سواء كان جملا او غيره وصح عوده الى كل واحد
وانما خص الاصوليون الاستثناء جريا على عادتهم حيث كانوا يفرضون الخلاف في الاحتجاج في تعقب
الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ويجوز ان
يكون التخصيص بوجه آخر سنذكره فيما بعد ان شاء الله ولنرجع الى الكلام في الاحتجاج فنقول
استدلت الشافعية على الرجوع الى الجميع بوجهين الاول ان الجمل المتعاطفة بمنزلة الجملة الواحدة
اذ العطف يصير المتعدد كالمفرد فانه لا فرق بين ان تقول رايت بكر بن عمرو وبكر بن خالد وبين
ان تقول رايت البكرين وكما ان الاستثناء في الجملة الواحدة يرجع اليها بتمامها فكذلك لما صار بالعطف

بمنزلة الجملة الواحدة فيكون الاستثناء راجعا الى الجميع الثاني ان الاستثناء لو كرر في كل جملة قبل
الاخرى كما قالوا لو قال اكرم العلماء الا زيدا واضرب الشعراء الا زيدا واكس الفقراء الا زيدا لكان
ذلك مستهجنا مردودا في عرف اللغة مخالفا لطريقة العرب من الاختصار وحذف فضول
الكلام ما استطاعوا ولولا ان الاستثناء بعد الجمل يعود الى الجميع ومغن عن التكرار بعد كل
جملة لما كان مثل ذلك مستهجنا لتعينه طريقا في اداء المقصود حيث يتعلق ارادة الاستثناء
بالجمل المتعددة ولا مندوحة عنه في التعبير عن المراد والجواب عن الاول بمنع كون الجمل المتعاطفة
بمنزلة الواحدة وكون العطف يصير المتعدد واحدا ليس مطلقا بل انما هو في المفردات واما
في الجمل فلا للقطع بان ضرب زيد وقام عمرو وشرب بكر ليست كالمفرد على ان كونها بمنزلة
المفرد لا يوجب اجراء حكمه عليها للفرق البين المفرد وما هو بمنزلته وعن الثاني بانه كما يراد العود
الى الجميع كذلك قد يراد العود الى الاخيرة فقط فلا بد من القرينة على احدهما ولو سلم فيمنع الملازمة
ونقول الاستهجان هناك انما كان بسبب اختياره ما هو تطويل بلا طائل مع امكان اداء المقصود
بعبارة اخصر وهي ان نقول بعد الجمل الا كذا في الجميع يعود الى الجميع فلا مندوحة عن التطويل
بنصب القرينة كما لا يخفى وقد يستدل للشافعية بان الشرط اذا تعقب الجمل يعود الى الجميع
فكذا الاستثناء والجامع بينهما ان كلا منهما مخصص متصل غير مستقل بنفسه وبان الاستثناء
بمشيئة الله تعالى اذا تعقب جملا عاد الى الجميع اتفاقا فان من قال لا اضرب ولا اكل ولا افعل
الا ان يشاء الله كان عائدا الى الجميع فكذا في الاستثناء بغير المشيئة والجامع بينهما ان
كلا منهما استثناء وغير مستقل وندفع الاول بمنع الملازمة والجامع لا يفيد ذلك
فان الاشتراك في بعض الوجوه لا يوجب الاشتراك في الجميع فان قيل هما مشتركان في العلة
كالاستثناء وندفع الثاني بالمنع وابداء الفرق فان الاستثناء بالمشيئة انما عاد الى الجميع
لانعقاد الاجماع عليه ولولاه لكان القول باحتماله مكانه فلا يلزم مثله فيما انتفى عنه ذلك
استدلت الحنفية على رجوع الاستثناء الى الاخيرة فقط بوجهين الاول انه لو رجع الى الجميع لكان
في آية القذف اعني قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد الى الجميع فوجب سقوط
الجلد بالتوبة وهو باطل بالاتفاق فان قيل اليس الشعبي في بعض الشافعية يسقط الجلد بالتوبة

قلنا هو شاذ

قلنا هو شاذ لا يلتفت اليه الثاني ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت عن الجملة الاولى لان الجملة الاولى
لما كانت مستقلة بنفسها فالظاهر ان الانتقال منها الى ما بعدها انما كان بعد تمام غرض المتكلم كما ان السكوت
يدل على استكمال الغرض المقصود من الكلام وظاهر انه مع السكوت لا يرجع الاستثناء الى الاول بل يكون السكوت
حائلا بينه وبين لواحقه فكذا مع التكلم بالثانية التي هي بمنزلته والجواب اما عن الاول فلان ظهور
العود الى الجميع لا يوجب العود اليه في جميع الاحوال فالظاهر يخالف لدليل وهنالك ان الجلد لما كان حق الادمي
وهو لا يسقط بالتوبة وانما يسقط بابراء المستحق وجب لذلك قصر الاستثناء على ما بعده فكان خارجا
عن محل النزاع على ان هذه الاية لنا لا علينا فانه لما كان الاستثناء ظاهرا في الرجوع الى الجميع وخولف في الجلد
لدليل كان راجعا الى ما عدا الجلد من رد الشهادة والتفسيق ولو كان مختصا بالاخيرة كما تزعمون لما كان
راجعا الى ما عداها وفيه نظر فان الحنفية لا يقبلون شهادته بعد التوبة ايضا فتامل واما عن الثاني
فيمنع كون الجملة الثانية بمنزلة السكوت عن الاولى كيف والعطف يصير الجميع بمنزلة الواحدة فلا
ودعوى ان الانتقال عن الاول انما هو بعد استيفاء غرضه منها مصادرة على المطلوب كما لا يخفى وقد يستدل
للحنفية بان الاستثناء لما كان خلاف الاصل لانه انكار بعد اقرار كان مقتضى الدليل عدم رجوعه
الى شيء ترك العمل به في الجملة الاخيرة للضرورة وهي صون الكلام عن محذور الهذرية وكون الاستثناء
قريبا منها وعدم القائل برجوعه الى غيرها فقط فيبقى ما عداها على الاصل لان الاصل لان الضرورة تتقدر
بقدر الحاجة والجواب انه ان اراد بكون الاستثناء خلاف الاصل انه موجب للتجوز في اللفظ العام
مع ان الاصل الحقيقة فلم لكن تعليله بكونه انكارا بعد اقرار غير صحيح كيف والاقرار حقيقة لم يتعلق
الا بالباقي بعد اخراج المستثنى وقوله ترك العمل به في الاخيرة الخ غير مستقيم فان الخروج عن
اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مما لا ريب في جوازه ولا يتوقف على دفع محذور الهذرية بل لو
كان دفع الهذرية سبيلا في الخروج عن الاصل لصح الاستثناء وان حصل الانفصال في النطق وهو باطل
بما تقدم وان اراد بكونه خلاف الاصل ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف
لهذا الاصل فلا نسلم ذلك للاتفاق على ان للمتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من اللواحق ما دام متشاغلا به
وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ ونفي
احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه
قبل فوات وقته منافيا له وموجبا رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ولا يجدي في ذلك رفع محذور الهذرية
الهذرية كما بيناه ومن هنا يعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نقض الواضع على

ان لمريد العدول عن الظاهر ان ياتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لم
يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بالاخيرة فقط كما قد يتعلق
بالجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح للكل من الامرين من حيث الوضع لم يحصل الجزم بالعود الى الكل
الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين ومخ فيتمسك في انتفاء التعلق
بالاصل حتى يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول باختصاص الاخيرة في شيء وان ادعيها استدل السيد
المرتضى رح على الاشتراك بوجهين الاول ان من قال الضرب غلماني والقى اصدقائي الا واحدا حسن من
المخاطب الاستفهام بانه هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من الجملة الاخيرة والاستفهام الاحسن
الا مع احتمال اللفظ للمعنيين واشتراكه بينهما الثاني انا نجد الاستثناء في القران تارة عائدا الى الاخيرة
كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده
وتارة عائدا الى الجميع كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين
فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فكان مستعملا فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة
فكان مشتركا بينهما فلا يجوز القطع على احدهما الا بدلالة منفصلة وقرينة ظاهرة تعين احدهما والجواب
عن الاول بالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة
الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه او نحو ذلك من الوجوه التي
يحسن معها الاستفهام وعن الثاني بانه على تقدير تسليمه دال على كونه حقيقة فيهما ولا يلزم منه الاشتراك
فان هنا قسما اخر وهو ان يكون اللفظ موضوعا بوضع عام يتحقق في كل واحد من فرديه حقيقة
كما في الالفاظ الموضوعة بالوضع العام من غير ان يكون هناك اوضاع متعددة كما هو مقتضى الاشتراك
ويمكن ان يستدل للسيد بان من قال اكرمت غلماني وخلعت على جيراني يوم الجمعة احتمل ان يكون
المتعلق به الظرف جميع الافعال واحتمل ان يكون الاقرب واذا ثبت ذلك في الظرف ثبت مثله
في الاستثناء بعد الجمل والجامع كون كل منهما فضلة ياتي بعد تمام الكلام ولو قيل ان الواحد في ذلك
القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لقلنا هذا من
مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على
الفعل الذي تعقبه الظرف هو العامل دون ما تقدم وانا نعلم ان الكل عامل بدليل منفصل والجواب
منع احتمال ان يكون المتعلق به الظرف كلا منهما بل هو عند الشافعي المجموع وعند الحنفي الاخيرة
سلمنا لكن كون الظرف مشتركا بين الجميع والاخيرة لا يوجب كون الاستثناء كذلك واشتراكهما في بعض

الوجوه

الوجوه لا يقتضي التساوي من جميع الوجوه سلمنا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك بل هو اعم منه
والذي يقتضيه النظر الصحيح في المسئلة ان اللفظ محتمل لكل من الجميع والاخيرة ولا يتعين لخصوص
احدهما الا بدليل من خارج يدل عليه وليس ذلك لعدم العلم بحقيقة كما هو مختار من وقف ولا
لكونه مشتركا بينهما كما اختاره من قال بالاشتراك بل بان اللفظ موضوع بالوضع العام لخصوصيات
الاخراج من غير تخصيص باخراج معين كما في المبهمات فان لفظ هذا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار
اليه لكن باعتبار بل بان الفاظ الاستثناء وادواته موضوعة بالوضع العام وعلى هذا فاي الامرين
اريد من الاستثناء اي الاخراج من الاخيرة فقط او الاخراج من المجموع كان استعماله فيه حقيقة
واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده
في المشترك وان كان في حكم المشترك باعتبار الاحتياج الى القرينة ومن هنا يظهر بطلان القول
بالاشتراك فانه لا تعدد في وضع المفردات هنا واحتياج المشترك الى تعدد الوضع ولا دليل على
كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين فتامل المقام فانه من مزال الاقدام
قال مد ظله فصل الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس الحنفية المستثنى مسكوت عنه
اقول الشافعي والاكثر
واثباته لنا النقل وكلمة التوحيد ودعوى ان افادتها له شرعية لا لغوية باطلة
على ان الاستثناء من الاثبات نفي والاستثناء من النفي اثبات وخالف في ذلك ابو حنيفة واصحابه
فقالوا ان الاستثناء من الاثبات لا يكون نفيا للمستثنى وكذا الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا له فان بين الحكم
بالنفي والحكم بالاثبات واسطة هي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء كون المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه
بنفي واثبات والحاصل ان المستثنى عندهم مخالف للمستثنى منه لا بمعنى ان الحكم فيه مخالف للحكم الثابت
للمستثنى منه في الصدر بل بمعنى انه لم يتعرض فيه بحكم اصلا لكنهم يفرقون بين النفي والاثبات فيقولون
ان الاستثناء من الاثبات مستلزم لنفي الحكم بالبراءة الاصلية مثلا اذا قيل له علي عشرة الا ثلثة كان
معناه ان الثلثة غير محكوم عليها باللزوم لا انه محكوم عليه بعدم اللزوم لكن عدم اللزوم فيه ثابت
على ان الاصل عدم اللزوم لا لان اللفظ دل على الحكم بالنفي واما الاستثناء من النفي فليس فيه ما
يدل على ثبوت الحكم فلا يستلزم الاثبات اذا عرفت هذا فاعلم ان الخلاف مع الحنفية انما هو في القسمين
معا وان تخصيص البعض للخلاف معهم في القسم الثاني اعني في ان الاستثناء من النفي اثبات ام لا دون
الاول كما هو صريح عبارة المحصول وغيره من كتب الاصول بناء على ان الحنفية موافقون في ان
المستثنى من الاثبات منفي كما عليه الجمهور وان اختلف ماخذ ذلك فان الحنفية تزعم انه منفي

بحكم البراءة الاصلية لا بدلالة اللفظ على النفي والقوم يحكمون بانه منفي بناء على دلالة الاستثناء على ذلك
وضعا لنا على ان ذلك النقل عن اهل اللغة انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ فيكون كذلك ولنا
ايضا انه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن قول القائل لا اله الا الله مما يتم به التوحيد والتالي باطل
اما الاولى فلان التوحيد انما يتم بنفي الالهية عما سواه تعالى واثباتها له تعالى وبناء على ما قلتم لا يكون
فيها الا نفي الالهية عما سواه تعالى واما اثباتها له تعالى فمسكوت عنه واما الثانية فبالاتفاق على كونها
مما يتم بها التوحيد وعلى حكمهم باسلام المتكلم بها وان كان في السابق دهريا مشركا وقد اجابت
الحنفية عن الاول بان كلام اهل اللغة من ان الاستثناء من الاثبات نفي مجاز وانما المراد انه حكم
على المستثنى بالحكم الواقع في الصدر تعبيرا عن عدم الحكم بالثبوت بالحكم بالنفي كما ان العكس مجاز
ايضا تعبيرا عن عدم الحكم بالنفي بالحكم بالثبوت فهو من باب اطلاق الملزوم على اللازم فان قيل اجماع
اهل اللغة لا يحتمل التاويل قلنا ان اريد ان اهل اللغة اجمعوا على هذا الكلام فلا خفاء في قبوله التاويل
وان اريد اتفاقهم على ثبوت مفهومه الحقيقي فممنوع والحق ان ذلك تكلف بعيد لا يلتفت
اليه واجابوا عن الثاني بان كلمة التوحيد ليست مما يدل عليه بحسب عرف الشرع وحصول الايمان
من المشرك والقائل بنفي الصانع بهذه الكلمة انما هو بحسب عرف الشرع وفيه نظر فلولا انها اذا كانت
بحسب عرف الشرع تدل على التوحيد كانت في اللغة ايضا كذلك فان الاصل عدم النقل وثانيا انا نقطع
ان من انكر الشرع ولم يكن عالما بعرفه اذا تكلم فهم هذا المعنى منها وانكار ذلك مكابرة ولقد احسن
بعضهم ردا على الحنفية فيما اجابوا به ان ذلك من اوغات جدلية فان الشارع خاطب الناس بهذه
الكلمة وامرهم بها لاثبات التوحيد ولو كان هذا اللفظ بنفسه لا يقتضي التوحيد لكان اهم المهمات
تعليم اللفظ الذي يقتضيه لانه المقصود الاعظم استدلت الحنفية بقوله عم لا صلوة الا بطهور
ولا نكاح الا بولي ونحوه قالوا لو كان الاستثناء من النفي اثباتا للزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور
وهو باطل فان الشرائط الاخر اذا لم تكن ثابتة لم تثبت الصلوة وان حصل الطهور والجواب ان
المستثنى في مثل هذا الكلام ليس هو الطهور فانه ليس من جنس الصلوة وايضا لم نقل لا صلوة الا
بطهور ليلزم ذلك وانا قلنا بطهور فلا بد من تقدير امر هو المستثنى منه حقيقة يتعلق به الظرف وللتقدير
وجهان احدهما ان يكون الظرف ظرفا مستقرا صفة للمستثنى المقدر اي الا صلوة بطهور ليكون الكلام
في قوة لا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور الثاني ان يكون ظرفا لغوا صلة للمستثنى المقدر اي الا باقترانها
بطهور ليكون الكلام في قوة لا صلوة تثبت بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور فان اختير الاول كان

معنى الاثبات فيه ان كل صلوة بطهور حاصلة ولا فساد فيه وان اختير الثاني كان المعنى ان الا
بالطهور معتبر في ثبوت الصلوة البتة لان معنى الصدر انه لا وجه يعتبر في ثبوت الصلوة فلا
معنى للاثبات في المستثنى سوى انه معتبر في ثبوتها وهو حق فان قيل الاشكال بالمنفي الاعم الذي
يقتضيه الاستثناء المفرغ وارد فانه يفيد ان لا وجه يعتبر في الصلوة سوى الطهور وهو فاسد
لانه يلزم نفي جميع الوجوه المعتبرة وكذا نحو ما قام الا زيد وما زيد الا قائم ونحو ذلك قلنا لنا
في الجواب وجهان الاول ان المقصود المبالغة في تحقق اشتراط الطهور في الصلوة كان متوهما
يتوهم ان الصلوة اذا استجمعت الشروط صحت بدون الطهور فيرد عليه بان المعتبر في الصلوة
هو الطهور كانها تصح به وحده مبالغة الثاني ان الطهور لما كان اكد الصفات واتمها فكان ما
عداه بالنسبة اليه غير معتبر وقد استدلت الحنفية بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا خطأ قالوا على ما قلتم يكون ذلك في قوة ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا عمدا وذلك حتى يدل على
تقدير كون الاستثناء من النفي اثباتا يكون المعنى انه يجوز له قتل المؤمن خطأ لان الاستثناء من
الحرمة اباحة وكيف يأذن الشارع بالقتل الخطأ مع ان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التورع
ولهذا تجب فيه الكفارة ولو كان مأذونا فيه محضا لما وجبت الكفارة وهذا الدليل مما تقرر به
صاحب التنقيح والجواب اما اولا فنمنع كون هذا الاستثناء متصلا والكلام فيه واما ثانيا فنمنع
كون الاستثناء من الحرمة اباحة انما هو رفع الحرج ونلتزم ههنا قولكم الشارع لا يأذن في
القتل خطأ قلنا رفع الحرج اعم من الاذن فان المكروه مما ارتفع الحرج فيه ولا اذن فاين المحذور
وثالثا نمنع عدم جواز الاذن من الشارع في هذه الصورة فان معنى الاية ما كان لمؤمن ان
يقتل مؤمنا الا اذا اخطأ بان يحصل له ظن بانه صيد او ظن انه حربي بسبب اختلاطه بهم فظن المؤمن
انه منهم ولا حرج في ذلك قولكم لو كان مأذونا فيه لما وجبت الكفارة قلنا وجوب الكفارة بحرمة
المؤمن لا للذنب واما رابعا فبان نقول ليس معنى ما كان ما جاز كما تخيلتموه بل معناه ما ثبت وما
وقع اي لم يقع من المؤمن قتل مؤمن الا خطأ على ان يكون الكلام اخبارا عن حال المؤمن لا انشاء
كما زعمتم وهذا اظهر الاجوبة قال مثله والتخصيص بالشرط او الصفة او الغاية كالاستثناء في كثير
من الاحكام اقول من المخصصات المتصلة الشرط وهو ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم من وجوده وجود
الشيء ولا يرد جزء السبب المتحد لان عدم المسبب ليس لعدمه فقط بل لعدمه وعدم تعدد السبب ثم ان الشرط
منه عقلي كالحيوة للعلم ومنه شرعي كالطهارة للصلوة ومنه لغوي كقولك ان دخلت الدار فانت طالق فان

اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزاء
ثم ان الشرط اللغوي قد غلب استعماله في السبب فان المراد في المثال ان الدخول سبب الطلاق بحيث يستلزم
وجوده لا بمجرد كون عدمه مستلزما العدم من غير سببية كما هو حال الشرط وقد يستعمل في شرط شبيه
بالسبب باعتبار انه يتبع الوجود اعني الشرط الذي لم يبق للمشروط امر اخر يتوقف عليه سواه بحيث
متى وجد وجد المشروط كقولك ان كانت الشمس طالعة فالبيت مضيء فانه يفهم منه انه لا يتوقف
اضاءة البيت الا على طلوع الشمس هذا والشرط اللغوي قد يتحد وقد يتعدد على البدل بحيث
يكون كل واحد شرطا على البدل يحصل الجزاء بحصول ايهما كان او على الجمع بحيث يتوقف الجزاء على
حصول المجموع فهذه ثلثة اقسام وكذلك الجزاء قد يتحد وقد يتعدد على الجمع بحيث يلزم من حصول
الشرط حصول المجموع او على البدل بحيث يحصل احدهما والاقسام تسعة وعليك باستخراجها
ومن المخصصات المتصلة الصفة نحو اكرم بني تميم العلماء فقد قصرت العام اعني بني تميم على بعض افراده ومنها
الغاية نحو اكرم العلماء الى ان يجهلوا وهذه الاقسام الثلثة كالاستثناء في كثير من احكامه كوجوب
الاتصال وتعقيب الجمل في كونه راجعا الى الجميع او الاخيرة الا ان ابا حنيفة يرجع الشرط المتعقب
للجمل الى الجميع ويوافق الشافعي في ذلك فهو يفرق بين الاستثناء والشرط واما الصفة والغاية
فقد قيل ان ابا حنيفة يخصهما بالاخيرة كالاستثناء على ما عرفت قال منفصل وهو بالعقل شايع
اقول المخصص المنفصل ثلثة الاول العقل والتخصيص به شايع كثير وقد يكون
بالضرورة كقوله تعالى خالق كل شيء وعلى كل شيء قدير فان العقل يحكم ضرورة بخروج الواجب تعالى نفسه
لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا وقد يكون بالنظر كخروج من لا يفهم الخطاب من عموم قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بناء على ان تكليف من لا يفهم الخطاب لا يجوزه العقل
وقد خالف في تخصيص العقل جماعة واستدلوا عليه بانه لو كان العقل مخصصا لكان متاخرا
عن الخطاب بالضرورة والجواب انا لا نسلم ان ذات البيان يمتنع تقدمها على المبين ثم اذ لا امتناع
في تقدم ذات شيء هو بيان لما يتاخر عنه وان اردتم ان وصف البيانية يمتنع تقدمه فنحن لا
نقول فانا نقول ان وصف البيانية للعقل متاخر عن الخطاب كما هو ظاهر قالوا ثانيا لو جاز التخصيص به
لجاز النسخ به اذ النسخ تخصيص والتالي باطل اجماعا والجواب منع الملازمة وابداء الفرق فان النسخ
اما بيان مدة الحكم او رفعه كما اختلف فيه وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج
البعض عن الخطاب قد يدرك بالعقل ضرورة او نظرا الثاني من المخصصات المنفصلة الحس كقوله تعالى

وادوات من كل شيء فانه عام في السماء والشمس والقمر مع انه علم حسا انها لم توت هذه الاشياء فان قيل هي
من غير التبعيض قلنا لا يدفع التخصيص بالحس لظهور انها لم توت بعض كل شيء كما هو معلوم بالحس ولم يذكر
الاستاد القسم الثاني وهذا القسم لشهرته وظهوره او لدخوله في المخصص العقلي فان الحاكم بذلك العقل
بمعونة الحس فيه الثالث التخصيص بالدليل السمعي وهو ظاهر وقد تقدم اكثر مباحثه قال ومثله
فصل قيل الضمير في مثل قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن مخصص ومنعه الشيخ وللعلامة قولان
والمرتضى والمحقق بالوقف وهو اسلم للاول مخالفة الضمير مرجعه وللثاني مجازية لفظ الاستلزام
مجازية اخرى ولنا تعارض المجازين بلا مرجح والاستخدام شايع اقول اختلفوا في العام الذي تعقبه
ضمير يرجع الى بعض ما تناوله ذلك العام كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن راجع الى الرجعيات فقط لانهن اللاتي بعولتهن احق بردهن
دون البوائن بالاجماع فهل الضمير فيه مخصص للعام الذي تقدم بالرجعيات فقط فيجب
التربص على الرجعيات فقط ام لا فذهب بعض العامة كامام الحرمين والجويني واتباعهما الى التخصيص
وذهب بعض اصحابنا كالشيخ والعلامة في احد قوليه الى عدم التخصيص واليه ذهب اكثر العامة
وذهب بعض اصحابنا كالسيد المرتضى والمحقق والعلامة في القول الاخر الى الوقف بمعنى انا
لا ندري انه مخصص ام لا حتى يظهر ما يدل على ذلك استدل من قال بالتخصيص بانه لو لم يخصص العام
لكان الضمير مخالفا للمرجع لان المراد بما رجع اليه الضمير الجميع وبالضمير البعض والمخالفة بين الضمير
والمرجع باطل بط والجواب ان الضمير بمنزلة اعادة الظاهر ثانيا ولا شك ان الظاهر اذا اعيد ثانيا واريد
به الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولا المخالفة بينهما فكذا مع الاضمار فان قلت الظاهر اذا اعيد
ثانيا واريد به الخصوص يلزم منه تخصيص الاول فانه لو قال وبعولة المطلقات احق بردهن علم ان
هذه هي المذكورة سابقا بنفسها لكون اللام في الثاني للعهد فيلزم التخصيص قلت المراد انه اذا قيد
الظاهر بمخصص كما لو قال وبعولة المطلقات الرجعيات فظاهر ان الاعادة في مثل هذا لا توجب تخصيص
الاول وقد يجاب عن الدليل ايضا بان الاستخدام شايع في كلامهم فيصح ان يراد بالضمير الرجعيات
مع عموم الاول كما هو شان الاستخدام واستدل المانع من التخصيص بان العام والضمير الذي يتعقبه
لفظان ظاهران في العموم وخروج احدهما عن الظاهر وصيرورته مجازا في البعض لا يستلزم خروج الاخر
عن الظاهر وصيرورته مجازا فان كلا منهما لحقه حكم نفسه فلا يتعدى التخصيص من احدهما الى الاخر
ان ما ذكرتم في الظواهر واما فيما كان الثاني كناية عن الاول وضمير الراجع فلا والحاصل ان المعترض منظور

عن الطرفين لعدم قوة ما يدل على احد الجانبين ولذا ذهب البعض الى الوقف واستدل عليه بانه قد تعارض المجازان من غير مرجح لاحدهما فيتوقف حتى يظهر ما يوجب الرجوع الى احدهما بيان ذلك ان ظاهر العموم المتقدم كونه مستغرقا شاملا لجميع الافراد فحمله على البعض مجاز وخلاف الظاهر وظاهر الضمير رجوعه الى ما تقدم فان الظاهر عدم المخالفة بين الضمير ومرجعه في المراد فحمله على بعض مسمياته مرجعه مجاز ايضا وليس احد المجازين اولى من الاخر فان رعاية اللفظ الظاهر ليس اولى من رعاية ظاهر الضمير ولا العكس فقد تعارض المجازان ولا مرجح لاحدهما وما هذا شانه فالوقف فان قلت ارتكاب المجاز الثاني اعني تخصيص الضمير ارجح لان التخصيص في الاول اعني العام يستلزم التخصيص في الضمير ايضا ففيه مخالفتان للظاهر بخلاف الثاني اعني تخصيص الضمير فانه لا يوجب تخصيص العام ففيه مخالفة واحدة وارتكاب ما فيه مخالفة واحدة اولى مما فيه مخالفتان قلنا لا نسلم ان التخصيص في الاول يوجب التخصيص في الضمير فان من حق الضمير ان يعود الى ما تقدم نفسه او الى ما يدل عليه ولا شك ان العموم يدل على البعض فليكن الضمير عائدا اليه على طريقة الاستخدام فانه باب شايع في الاستعمال كثير في اللغة او نقول الضمير انما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله فاذا خص الاول بالبعض لم يكن الضمير عاما ليحتاج الى التخصيص قال مد ظله فصل في المطلق والمقيد المطلق ما دل على شايع في جنسه والمقيد بخلافه اقول ذكر المطلق بعد العام لقرب منه اذ كل منهما متصف بالشمول وان كان في العام على جهة الجمع وفي المطلق على البدل وعرف المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه ومعنى الشيوع في الجنس كونه حصة محتملة لحصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي مشترك بينها من غير تعيين فخرجت المعارف كلها لما فيها من التعيين الشخصي كزيد وهذا او الحقيقي كالرجل واسامة او الحصي كحصص فرعون الرسول كذا يخرج العموم كلها لان العام المستغرق بالمعنى المذكور واما المعهود الذهني فداخل في الحد اذ هو كالمطلق واما المقيد فهو بخلاف المطلق اي ما دل لا على معنى شايع في جنسه ويدخل فيه ما خرج عن حد المطلق فان قلت خلاف المطلق ما لا يدل الا على ما يدل قلت الكلام في الالفاظ الدالة فلو قيل المقيد ما لا يدل دخل المهمل هذا وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج عن شيوعه بوجه ما كرقبة مؤمنة فانه مقيد بالنسبة الى الرقبة الشايعة في المؤمنة والكافرة مطلق بالنسبة الى الرقبات المؤمنات لشيوعها فيها وبيان ذلك ان المطلق قد توصف باوصاف متعددة فهو كالمراتب في صفة زاد تقييده فكان قبل الوصف مطلقا وبعده مقيدا وهكذا بالنسبة الى كل وصف فهو مطلق من وجه مقيد من وجه اخر قال مد ظله فان اختلف

حكمها فلا حمل مطلقا اجماعا الا مع التوقف والا فان اتحد موجبهما مثبتين حمل بيانا لا نسخا وقيل به ان تاخر المقيد لنا الجمع اولى وتعين البراءة ويرجع الى التخصيص ومنفيين فعمل بهما اجماعا او اختلف فهم مختلفون في الحمل متفقون على منعه اقول جميع ما ذكر في العام من المتفق والمختلف يجري مثله في المطلق ويزيد المطلق عليه بمسئلة اراد المصنف بيانها وهي انه اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما ان يكون حكم احدهما مخالفا لحكم الاخر او لا يكون فان اختلف حكمهما كما لو قال اطعم تميميا اكس تميميا عالما فلا يحمل المطلق على المقيد هنا مطلقا اي سواء كانا مامورين او مختلفين اتحد موجبهما او اختلف بالاجماع لانه لا تعلق لاحدهما بالاخر الا في صورة يكون الامر بالمطلق موقوفا على المقيد كما لو قال ان ظاهرت فاعتق رقبة ثم قال لا تملك رقبة كافرة فان الامتثال بالعتق مما يتوقف على حصول الملك لانه لا عتق الا في ملك وقد نفى الملك عن الكافرة فههنا يحمل المطلق على المقيد بالاجماع وان كان العتق والملك حكمين مختلفين وهو معنى قوله الا مع التوقف والمراد من الحكم في هذا المقام ما هو كالكسوة والاطعام لا الحكم الشرعي وان لم يختلف حكم المطلق والمقيد فالحال دايرة بين ثلث صور الاولى ان يتحد موجبهما اي سببهما بان يكون واحدا وكانا مثبتين كما لو قال في الظهار مرة ان ظاهرت فاعتق رقبة واخرى ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فههنا يحمل المطلق على المقيد اي يحكم بان المراد من المطلق ما اريد من المقيد فيكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا سواء اقترنا او تقدم احدهما وتاخر الاخر وقيل ان تاخر المقيد عن المطلق كان ناسخا له بمعنى انه اريد الاطلاق اولا ثم رفع بخلاف ما لو تاخر المطلق عن المقيد فان المقيد بيان له قطعا على حمل المطلق على المقيد ان العمل بالمقيد موجب للعمل بالمطلق من غير عكس لامكان تحقق المطلق في ضمن فرد غير ذلك المقيد والجمع في العمل بين الدليلين اولى من طرح احدهما فان قيل العمل بالمطلق هو الموجب للعمل بالدليلين لان معنى العمل به تجويزه بجميع افراده ومنها المقيد فيحصل العمل به قلنا تجويز العمل بفرد اخر غيره يلغيه ولنا ايضا يتيقن براءة الذمة بالعمل بالمقيد لانه يخرج عن العهدة يقينا بالعمل به سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق فانه لا يخرج عن العهدة بيقين لاحتمال ان يكون مكلفا بالمقيد فلا يعمل به فلا يخرج عن العهدة ولنا على كونه بيانا لا نسخا ان تقييد المطلق يرجع الى نوع من التخصيص لان المطلق كالعام في الشمول للجميع وان افترقا في صفته كما تقدم فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص سمي في الاصطلاح تقييدا وان كان حقيقة تخصيصا ولو قد ثبت ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم لا نسخ فكذا المقيد المتاخر بيان

للمطلق المتقدم لا نسخ قالوا لو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق المقيد مجازا وهو باطل فان المجازية فرع الدلالة عليه وهنا الدلالة منتفية فان المطلق لا يدل على المقيد بوجه والجواب ان ما ذكرتم جار في صورة تقدم المقيد فانه بيان عندكم ولا دلالة له على المقيد وايضا تقييد الرقبة بالسلامة مجاز ولا دلالة فيها على ذلك واجابوا عن الاول بمنع عدم الدلالة فان تقدم المقيد قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد فيدل عليه وعن الثاني بان الرقبة لا يتناول غير السليمة وبعد التنزل يتصرف الى الفرد الكامل اقول بما اجابوا عن الاول يجيب عن دليلهم فنمنع عدم الدلالة لان دلالة المطلق على المقيد منوطة بسماع المقيد متاخرا او متقدما وتحقيقه ان فهم المعنى المجازي من اللفظ انما هو بواسطة القرينة فاذا ورد المقيد كان قرينة على مجازية المطلق وح فيحصل الدلالة والفهم بعده لا قبله وبناء قولكم على وجوب حصولها قبله وفيه منع فتامل هذا واقول الاولى التفصيل هنا كما في مسئلة العام والخاص المتقدمة فيقال ورود المقيد ان كان بعد حضور وقت العمل بالمطلق كان المقيد نسخا لاستحالة تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان قبله فعلى الخلاف في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ونحو ذلك ولم اظفر في الكتب المشهورة بهذا التفصيل وكانهم اكتفوا عنه بما ذكروه في العام الصورة الثانية ان يتحد سبب الحكم حال كونهما منفيين كما اذا قال في الظهار مولا تعتق مكاتبا واخرى لا تعتق مكاتبا كافرا فههنا يعمل بالمطلق والمقيد معا بالاجماع فيحكم بعدم جواز اعتاق المكاتب في الظهار مطلقا اي كافرا ومؤمنا من غير حمل المطلق على المقيد اذ لا وجه له الا ان يعلم من قصده ان المنهي عنه في المقيد عين المنهي عنه في المطلق فانه يحكم بالتقييد ح اذ هما شيء واحد الصورة الثالثة ان يختلف سبب الحكم كما قال تعالى في كفارة الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وفي كفارة القتل خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الاية وقد اختلف العلماء في ذلك فاصحابنا اجمع منعوا من حمل المطلق على المقيد الا بدليل منفصل يدل على ان المراد بالمطلق ذلك المقيد واما مخالفونا العامة فقد اختلفوا في الحمل وعدمه على ثلاثة اقوال احدها وهو قول ابي حنيفة واتباعه انه لا يجوز الحمل على المقيد مطلقا الثاني يحمل على المقيد مطلقا وهو قول الشافعي على ما نقله بعض الشافعية الثالث التفصيل فان كان هناك قياس يقتضي التقييد بان كانت علة التقييد مشتركة بينهما لكونهما من الكفارات مثلا حمل المطلق على المقيد والا فلا وهذا مذهب محققي الشافعية وربما نقله بعضهم عن الشافعي لنا ان كلا منهما كلام مستقل منفصل عن الاخر لا تعلق له به وليس

تقييد احدهما مما يناقض اطلاق الاخر فانا نقطع بان الشارع لو نص على بقاء الاطلاق في المطلق لم يكن مناقضا للتقييد في المقيد فلا يعدل عنه الا لداع واما القياس فقد ابطلنا حجيته فلا يصح التقييد به استدلت الحنفية بان التقييد بالقياس نسخ به وهو باطل اما الاولى فلان مقتضى الاطلاق الخروج عن العهدة باي فرد كان والتقييد يرفعه واما الثانية فمجمع عليها والجواب منع كون التقييد نسخا فان المطلق انما دل على فرد ما لا على جملة الافراد ليكون رفعها نسخا على ان تقييد المطلق بالقياس لا يزيد على تخصيص العام به وقد خصصتموه به ايضا انتم قيدتم الرقبة بالسلامة فلزم ان يكون نسخا هكذا قيل والحق ان المقيد يرفع حكما كان ثابتا بالمطلق كعتق الكافرة مثلا فانه مع اطلاق تحرير الرقبة كان مجزيا ويرتفع مع التقييد فانه رفع الاول وبانهم يفرقون بين التخصيص بالقياس والتقييد به ويقولون ان التخصيص بالقياس لا يجوز اذا كان العام قد خص بقطعي قبل وهنا لا يتيسر مثل ذلك فان المطلق لم يقيد اولا بنص ثم بالقياس اذ الكلام في ثبوت التقييد بالقياس ابتداء فبطل الثاني وبان اعتبار السلامة في الرقبة ليس تقييدا بل لان الرقبة لا تتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وانما ينصرف الى الفرد الكامل كالماء الذي لا ينصرف الى ماء الورد وهذا والظاهر من كلام الحنفية انهم انما منعوا من التقييد بالقياس لان القياس شرطه ان يكون المعدى الى الفرع المقيس حكما شرعيا وليس الامر هنا كذلك فان قياس كفارة الظهار على كفارة القتل في التقييد يوجب تعدية عدم اجزاء الكافرة الثابت في المقيس عليه اعني كفارة القتل الى كفارة الظهار وهو عندهم عدم اصلي لا حكم شرعي واما الشافعية فيزعمون ان ذلك حكم شرعي يثبت بدلالة اللفظ اعني مفهوم المخالفة المعلوم من التقييد بالوصف فيعدونه الى الفرع ولولا خوف الاطالة لنقلنا ما لهم وما عليهم في ذلك للقائل بالحمل مطلقا استدل بان القران كالكلمة الواحدة فالتقييد في احد الحكمين دون الاخر اختلاف مناف للوحدة وبان الشهادة قد وردت مطلقة في قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم مقيدة بالعدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم مع هذا حمل المطلق على المقيد اجماعا فيكون هنا كذلك والجواب اما عن الاول فلان معنى الوحدة في القران انه لا يكون متناقضا بعضه مع بعض لا انه واحد من كل جهة والا لوجب ان يقيد كل مطلق ويخص كل عام وهو فاسد وعن الثاني ان تقييد الشهادة بالعدالة انما كان بالاجماع لا بحمله على المقيد ونحن نقول بمثل ذلك مع حصول الاجماع القائلون بالتفصيل قالوا ان القياس دليل يجب العمل به فيجب التقييد به فيقال لهم نحن قد ابطلنا القياس من اصله فهو جوابكم قال مد ظله فصل في المجمل

والمبين المجمل ما دلالته غير واضحة وهو اما فعل لم يتبين او لفظ مفرد او مركب اقول فرغ من
المطلق والمقيد وشرع في المجمل والمبين والمجمل لغة المجموع ومنه اجمل الحساب اذا جمعه واصطلاحا
ما دلالته غير واضحة اي ما له دلالة ودلالته على المراد غير واضحة وحاصله ان يتردد بين معنيين
فصاعدا من معانيه فباضافة الدلالة خرج المهمل لعدم دلالته وهذا احسن تعاريفه لشموله
جميع افراده من الفعل والقول والمشترك والمتواطي وله تعاريف اخر كما يقال انه اللفظ الذي
لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو غير مطرد ولا منعكس لدخول المهمل فيه وخروج الفعل عنه
لانه قد يكون مجملا وكما يقال هو ما لا يمكن معرفة المراد منه ويرد عليه المجمل بعد البيان فان المراد يعرف
منه بل من بيانه ثم ان الاجمال قد يكون في الفعل باعتبار عدم ما يدل على جهة الوقوع كالوصلة ولم
يعلم على اي جهة اوقع الصلوة من وجوب او ندب فان الفعل بنفسه لا يدل على جهة الوقوع الا اذا اقترن
به شيء يدل على تلك الجهة واما اذا لم يقترن به شيء فانه يكون مجملا وقد يكون الاجمال في القول وهو
اما في المفرد كالمشترك المحتمل لمعانيه المختلفة بالحقيقة اما باصل الوضع كالقرء الموضوع للطهر
والحيض واما بسبب اعلال كالمختار للفاعل والمفعول وكالمتواطي المحتمل لكل فرد من جزئياته
عند الامر باحدها مبهما مثل فاتوا حقه يوم حصاده فان الحق يحتمل كلا من الابعاض كالثلث
والربع والعشر مثلا والمراد هو العشر فقط فهو قبل البيان مجمل فان قيل المراد بالحق بعض معين
كالعشر مثلا وهو ليس بمتواط لعدم صدقه على الثلث قلنا الحق متواط بالنسبة الى الابعاض
وقد اريد منه فرد معين هنا فحصل الاجمال واما في المركب والاجمال فيه قد يكون في جملته كقوله تع
او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وقد يكون بسبب وقوع اللفظ
الذي لا يفهم المراد منه كالمستعمل في غير معناه الحقيقي لقرينة تمنع الحمل عليه مع تعدد مجازاته
فانه مجمل فيها وكالمستثنى في قوله تع واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فان المستثنى قبل تلاوته
مجهول وهو مستلزم للجهالة بعد الاستثناء فيكون مجملا وكالمخصص المنفصل كان يقول اقتلوا
المشركين ثم يقول اردت بعضهم فان التخصيص بالبعض المجهول اوجب اجماله ومن انواع الاجمال
ما في مرجع الضمير اذا تقدم شيئان يصلح كل منهما لان يكون مرجعه نحو ضرب زيد عمرا واكرمته
ومنها ما في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين ان يكون المهارة في الطب او زيد
مطلقا قال مد ظله لا اجمال في نحو قوله تع حرمت عليكم الميتة لظهور المراد اقول المشهور عند
جمهور الاصوليين ان التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تع حرمت عليكم الميتة حرمت امهاتكم

ونحو ذلك

ونحو ذلك ليس بمجمل بل متضح الدلالة وذهب الكرخي وبعض الحنفية الى انه مجمل لنا على الاول ان اهل
العرف في مثله يفهمون ان المراد منه اذا اطلق تحريم الفعل المقصود من تلك الذات كالاكل في المأكول
والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فان القائل حرمت عليكم الميتة
يفهم من كلامه عرفا حرمت اكلها وحرمت الخمر اي شربها وحرمت امهاتكم اي وطؤها وحرم
الحرير اي لبسه ونحو ذلك فكان المراد منه واضحا عرفا يقطع به من سمعه ولنا ايضا ان الصحابة
والتابعين لم يزل يستدلون بها على التحريم ولو كانت مجملة لم يستدل بها على شيء كما هو
شان المجمل قالوا تحريم العين غير معقول فان التحريم انما يتعلق بالافعال لا بالذوات فلا بد من
تحريم فعل والافعال كثيرة والغرض يحصل بالبعض فيجب تقديره وليس بمعين فيكون مجملا قلنا
ان اردتم ان ذلك البعض غير معين لغة فمسلم فلا يجدي نفعا لان العرف في مثله قد عين
بالفعل المقصود من ذلك الشيء كما بينا وان اردتم انه غير معين اصلا فممنوع بل هو معين بحصول العرف
في مثله قال مد ظله ولا في قوله تع وامسحوا برؤسكم اذ الباء للتبعيض كما مر اقول لا اجمال في
نحو قوله تع وامسحوا برؤسكم لظهور ان المراد بعض الراس كما بينا سابقا ان الباء للتبعيض فهو واضح الدلالة
على المراد وهذا مذهب اصحابنا ووافقنا الشافعية على ذلك وذهبت الحنفية الى انها مجملة في القدر
الممسوح لاحتمال ارادة الكل والبعض ولا اولوية لاحدهما والحق انه لا اجمال فيها وتفصيل المقام ان الباء
ان كانت للتبعيض كما اثبتناه سابقا فالمراد بعض الرأس فيحصل الامتثال بمسح البعض ولو قيل
انها ليست للتبعيض فقد قالت الشافعية ان المراد هنا بعض الرأس ايض لان العرف في مثله يقتضي
التبعيض ولهذا كان قول القائل مسحت يدي بالمنديل وبالحائط غير مقتض لمسح الجميع واما الذين
ذهبوا الى ان المراد مسح الجميع بناء على ان الباء للالصاق فيوجب الصاق الرأس بالمسح والرأس اسما
هو المجموع فيجب مسحه وبالجملة لا اجمال في الاية وان كان تحقيق الحق فيها وتنزيلها على ان المراد البعض
لمكان الباء مما لا ارتياب فيه اكثر اصحابنا الا ان اثبات ذلك على مخالفينا يحتاج الى بسط كلام تقدم
فليرجع اليه قال مد ظله اما نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فالمرتضى مجمل في اليد لاطلاقها
على كل العضو وبعضه قيل وفي القطع ايض لاطلاقه على الابانة والجرح والعلامة والفخري والحاجبي
لا اجمال فيها لانها حقيقة في العضو الى المنكب ففهم البعض بالقرينة والقطع ظ في الابانة اقول
اختلفوا في نحو قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فذهب السيد المرتضى قدس سره الى انها
مجملة في اليد واستدل على ذلك بانها تطلق على العضد والذراع والكف فهي تطلق على العضو

بتمامه وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها تقول غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند
والى المرفق والى المنكب واعطيت كذا بيدي وكتبت بيدي والمراد اصابعه فكانت مجملة لترددها بين تلك
قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة تختص
باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضه واليد تقع على كل بعض من هذا العضو وذهب بعضهم الى
انها مجملة في اليد والقطع اما في اليد فكما تقدم واما في القطع فلاطلاقه على الابانة والجرح كما يقال بري القلم
فقطع يده فكان مجملا فيهما والمشهور وعليه العلامة من اصحابنا والفخري والحاجبي من العامة انه ليس
فيها اجمال وهو الاصح لنا انها لو كانت مجملة لكان اما في اليد او القطع ولا اجمال في شيء منهما اما في
اليد فلانها حقيقة في العضو من المنكب واطلاقها على البعض مجاز لسبب قرينة تدل عليه فهو واضح
الدلالة ظ في معناه فلا اجمال ومنه يعلم الجواب عما ذكره السيد فان استعمال اليد في البعض الخ لا
يقتضي كونه حقيقة كيف والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في جميع
ما ذكره الا ان فهم ما عدا الجملة يتوقف على انضمام القرينة وذلك علامة المجاز والفرق الذي ادعاه
بين لفظ الانسان ولفظ اليد غير مسلم بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما
سواها على القرينة نعم استعمال اليد في الابعاض متعارف بخلاف الانسان فانه لا يستعمل الا في الجملة
واما في القطع فلانه حقيقة في الابانة فهو ظ فيها ايض واطلاقه على الجرح مجاز بالقرينة فلا اجمال في شيء
منهما قال مد ظله وما له محمل لغوي وشرعي كقوله ص الطواف بالبيت صلوة والاثنان فما فوقهما جماعة ليس
بمجمل فيحمل على الشرعي بقرينة بعثته لتبليغ الاحكام لا لتعليم اللغة اقول قد يكون اللفظ الوارد من
الشرع له محملان احدهما ما يتعلق باللغة والثاني ما يتعلق بالشرع مثاله قوله ص الطواف بالبيت صلوة
فانه يحتمل ان الطواف يسمى صلوة لغة ويحتمل ان الطواف كالصلوة في اشتراط الطهارة وقوله ص
الاثنان فما فوقهما جماعة يحتمل ان الاثنين فما فوقهما يسمى جماعة لغة ويحتمل ان فضيلة الجماعة تحصل
بهما او المراد جواز السفر مع الاثنين فمثل هذا اذا ورد من الشارع هل هو مجمل ام لا المختار انه ليس
بمجمل وذهب شذوذ الى انه مجمل لنا على ذلك ان عرف الشارع بيان الاحكام الشرعية لانه الغرض
من البعثة واما تعريف اللغات فليس مقصودا للشارع اذ لم يبعث لذلك فالظ حمل كلامه على ما هو
عرفه وهو المعنى الشرعي قالوا اللفظ يصلح لهما كما هو الغرض ولا قرينة تعين احدهما فكان مجملا قلنا عرفه
بيان الاحكام الشرعية وهو قرينة لتعيين المعنى الشرعي وما اختلف في كونه مجملا ام لا الفعل المنفي والمراد
نفي صفته لتعذر نفيه مثل قوله ص لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل

فان المراد

فان المراد نفي صفة الصلوة والصوم لا نفي حقيقتهما الاكثر على انه ليس بمجمل وذهب بعض الى الاجمال
لنا على ذلك انه اذا لم يثبت عرف في مثله فاقرب المجازات الى نفي الحقيقة هو نفي الصحة اذ ما ليس بصحيح
كانه ليس بشيء فيحمل عليه ولا يرد ان في ذلك اثبات اللغة بالترجيح لانكم تثبتون ان المراد من هذا
اللفظ هذا المعنى بسبب انه اقرب من غيره الى المعنى الحقيقي وهو باطل لانها لا تثبت الا بالنقل لانا
نقول ان المعنى الحقيقي اذا كان غير مراد من اللفظ فالعرف في الاستعمال المجازي حمله على اقرب المجاز
الى الحقيقة قالوا نفي الحقيقة غير مراد فلا بد من مضمر يصرف النفي اليه ولا تخصيص لبعضها فكان
مترددا بينها فكان مجملا قلنا انما يكون مجملا لو كان على السواء وقد قلنا ان نفي الصحة ارجح لكونه
اقرب الى المعنى الحقيقي وما اختلف في اجماله نحو قوله ص رفع عن امتي الخطاء والنسيان اعني ما نفي حكمه
والمراد نفي لوازمها فالمحققون على انه ليس بمجمل وذهب البصريان الى انه مجمل لنا ان العرف في مثله هو
نفي الحكم المترتب على الخطاء والنسيان اعني المؤاخذة والعقاب فهو واضح الدلالة على معناه فلا اجمال
فان قيل في الضمان ايض عقاب ولا ارتفع قلنا نحن ندعي ارتفاع الاثم والعقاب ولا نم ان الضمان
يوجب ذلك اذ يجوز ان يكون امتحانا ليثاب عليه لا للانتقام على ان ثبوت الضمان بالخطاب الوضع
ولذا يجب بفعل الصبي ومن ليس من اهل التكليف ولا اثم هناك قطعا قالوا لا بد من اضمار شيء يتعلق
به الرفع لان نفس الخطاء والنسيان غير مرفوعين والاشياء كثيرة ولا تعين لبعضها فجاء الاجمال قلنا
تعيين البعض وهو نفي الاثم والعقاب بالعرف فليحمل عليه قال مد ظله فصل المبين نقيض
المجمل اقول قد عرفت ان المجمل ما دلالته غير واضحة فالمبين نقيضه اعني ما يكون دلالته على المراد
واضحة ثم المبين قد يكون بينا بنفسه من غير سابقة اجمال كقوله تع والله بكل شيء عليم فانه
افاد شمول علمه تع جميع الاشياء بنفس اللغة من غير توقف على شيء اخر وقد يكون مع سابقة
اجمال كقوله تع اقيموا الصلوة فانه قبل البيان مجمل لا يعرف المراد منه وبين بفعله ص فكان بعد ذلك
مبينا فان قلت ما يكون بينا بنفسه لا يكون مبينا لان معناه ما بين تعبيره قلت المراد من المبين
البين وهو ينقسم الى القسمين او نقول معنى المبين بنفسه هو ما لا يحتاج في بيان المراد منه الى
امر خارج عنه من قول او فعل وذلك لا ينافي كونه مبينا بالفعل او نقول هو مبين في الاصطلاح
وان لم يكن في اللغة كذلك قال مد ظله والبيان بالقول اجماعي وبالفعل عند الاكثر اقول البيان لغة
على التبيين اعني فعل المبين كالسلام على التسليم واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل ومعناه
الاخراج من حيز الاشكال الى حيز الظهور وما يرد عليه منه فح ويقال على الدليل الذي يحصل به

التبين نحو صلوا كما رأيتموني اصلي ومعناه الدليل ويقال على متعلق التبين وهو المدلول ومعناه العلم عن الدليل ثم ان البيان بالقول الجامع لا خلاف فيه وهو اما من الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع لونها تسر الناظرين في بيان البقرة وما يقال ان هذا مناقشة اذ هو من تقييد المطلق لا من بيان المجمل ففيه مناقشة لان الكلام في البيان مطلقا اي فيما يعم بيان المجمل وغيره فتقييد المطلق بيان ايضا نعم يحتمل كونها من باب النسخ فيكون ابتداء تكليف وسيجيء الاشارة اليه واما من الرسول كقوله ع فيما سقت السماء العشر بيانا لقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده واما البيان بالفعل فقد اختلف فيه والحق انه يكون بيانا ايضا وذلك ان الخصم اما ان يقول بعدم صحة وقوع الفعل بيانا راسا او يقول بصحته عقلا لكنه لا يجوز من الحكيم البيان اصلا او يقول انه لا يؤثر وحده بل لا بد من القول الدال على ان الفعل بيان بان يقول ع هذا الفعل بيان لهذا ونحو ذلك فان عنى القسم الاول من التقدير الاول فقط غلط فان فعل النبي ع للصلوة والحج بيان لهما وايضا الفعل ادل على معرفة التفاصيل من الاخبار عنها بالقول اذ الخبر ليس كالمعاينة واما عن الثاني وهو ان الفعل لا يقع بيانا وصح الآن يقوم الدليل على انه بيان فذلك مما نقول به واما التقدير الثاني فباطل لان البيان بالفعل قد يكون اصلح للمكلف لكونه اقوى فكانت الحكمة مقتضية له لا يقال البيان للصلوة والحج حصل بقوله ع صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم لانا نقول هذا سهو فان هذا القول لم يشتمل على شيء من تفاصيل الصلوة والحج وتعريف شيء منها ليكون بيانا نعم هو دليل على ان الفعل بيان قالوا لو ثبت بالفعل لطال فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وهو لا يجوز قلنا نمنع الملازمة فان القول قد يكون اطول من الفعل الا ترى ان بيان الركعتين بما فيه من الهيئات د غيرها لو كان بالفعل لادى الى طول زمان لم يكن مع الفعل سلمنا لكن نمنع لزوم تاخير البيان فان تاخيره انما يكون اذا لم يشرع به بعد امكان الشروع بل يتراخى عن ذلك اما لو شرع به وكان الفعل نفسه يستدعي زمانا طويلا بعد ذلك تاخيرا سلمنا لكن نمنع كونه تاخير البيان مع امكان تعجيله مطلقا غير جائز وانما هو اذا لم يكن في التاخير غرض واما ما فيه غرض كما فيما نحن فيه فان الغرض هنا سلوك اقوى البيانين فلا سلمنا لكن تاخير البيان مع امكان تعجيله ليس يمتنع مطلقا انما هو اذا تاخر عن وقت الحاجة وهذا لم يتاخر **تتمة** كون الفعل بيانا قد يعلم بالضرورة من قصده اي يعلم ضرورة ان قصده كون هذا الفعل بيانا او بقوله كان يصرح بكونه بيانا للمجمل او شبهه كقوله ع صلوا كما رأيتموني اصلي وقد يعلم بالنظر كما اذا ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به وفعل ع فعلا يصلح للبيان ولم ينص

بالقول على انه

بالقول على انه بيان فانا نعلم انه بيان بالدليل العقلي وهو انه لو لم يكن بيانا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة اليه وهو باطل كما سيجيء ان شاء الله تعالى ثم ان الفعل انما يكون بيانا كما اذا ركع في الثانية بغير قنوت فانا نعلم عدم وجوبه قبل الركوع وكما اذا كان الخطاب متناولا له وللامة ثم يترك الفعل بعد ذلك فان تركه يدل على تخصيص العام بالرسول ع وذلك اذا كان الترك قبل الفعل ولو تم ولو كان بعده فهو نسخ عنه **قال** متظلم وتاخيره عن وقت الحاجة ممتنع والبيان جايز الغزالي ويمنع المرتضى فيما له ظاهر كالعام اما المجمل فيجوز لنا تاخير البيان في كثير كالصلوة والحج **اقول** اتفقوا على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اي عن الوقت الذي يجب على المكلف العمل فيه لان ذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق فانه في ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتيان بالمراد من ذلك الخطاب والاتيان بالشيء مع عدم الطريق الى العلم به محال ليس في وسع المكلف وجوزه من قال بالتكليف بالمحال فليتدبر ذلك وقوله واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلف فيه الاصوليون فالاستاد المصنف واكثر المحققين من الاصوليين على جواز التاخير الى وقت الحاجة مطلقا والغزالي واكثر المعتزلة على المنع من التاخير مطلقا وذهب السيد المرتضى وبعض المعتزلة الى التفصيل فقالوا اما المفتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلف فيه الاصوليون فالاستاد المصنف واكثر المحققين من الاصوليين على جواز التاخير الى وقت الحاجة مطلقا والغزالي واكثر المعتزلة على المنع من التاخير مطلقا وذهب السيد المرتضى وبعض المعتزلة الى التفصيل فقالوا اما المفتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه عن وقت الخطاب وان كان له ظاهر واريد غير ظاهره كالعام المراد به الخصوص فلا يجوز التاخير فيه وهذان المذهبان يجتمعان في جواز تاخير البيان في النسخ وذهب بعض المعتزلة كابي الحسين البصري وجماعة من الاشاعرة الى المنع من تاخير البيان الاجمالي فيما له ظاهر كالعام والمطلق بل نقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد اما المجمل كالمشترك فجوزوا تاخير البيان فيه مطلقا وهذا قريب من قول السيد لنا على الجواز للتاخير انه لا مانع منه سوى ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب بمثله وهو غير صالح للمانعية كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن الخطاب بالمجمل كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يحقق طاعة يترتب عليها الثواب لنا ايضا انه لو لم يجز التاخير الى وقت الحاجة لما وقع وقد وقع في مواضع منها تاخير البيان في اية الصلوة اعني قوله تعالى اقيموا الصلوة حيث بينه جبرئيل ع للنبي ع بتيسير فعله ومن ذلك اية الحج واية الزكوة ونحو ذلك من المواضع التي وقع بيانها متأخرا عن وقت الخطاب بها ومن تتبع ذلك حصل له القطع بذلك ويمكن ان يستدل على

في جواز التاخير

ذلك بقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم بينها لهم حتى حصل سؤال بعد سؤال حيث قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ثم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها الى ان استقر الحال على انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذا يدل على تاخير البيان لانها لو كانت مبينة من اول الامر لما استفهموا فبين لهم المراد شيئا بعد شيء فان قيل يجوز ان يكون الواجب في اول الامر بقرة ما من عرض البقر فلو ذبحوا اي بقرة اتفقت كانوا قد امتثلوا لكن لما توقفوا وراجعوا تغيرت المصلحة فامروا بذبح بقرة غير فارض ولا بكر ونسخ الاطلاق فلما توقفوا بعد ذلك شدد عليهم بامور اعلا واوصاف اكمل فنسخ ما قبلها وانتقل الامر الى ذبح ما قبله دح فلا يقوم حجة على الخصم وانما يقوم في الحجة لو ثبت ان البقرة المأمور بها اولا والمكلف بذبحها ابتداء هي البقرة الموصوفة بهذه الصفات قلنا هذا مدفوع فان الضمير في السؤال اعني قوله ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ما لونها وغير ذلك صريحة في ان البقرة المذكورة اولا هي ما لها هذه الصفات وكيف يمكن ان يقال ان ما ذكر في السؤال ثانيا ضمير البقرة التي يريد نعتها ان يامرهم بذبحها ثانيا لانهم لا يعرفون ذلك ولا يخطر لهم ببال فكيف يسئلون عن صفة بقرة لا يعلمون انهم يؤمرون بذبحها فهل ذلك الا مثل قول القائل للغلام اعطني تفاحة فيقول الغلام بين لي ما هي فيجعل ان الضمير ليس راجعا الى ما تقدم بل الى التفاحة التي يأمره بها ثانيا وفساد ذلك اظهر من ان يبان فان قلت لو كان المأمور بها هي البقرة التي لها هذه الاوصاف ففي الوقت الذي امروا بذبح البقرة فيه كانوا محتاجين الى ذبحها فلو تأخر البيان كان تاخيرا عن وقت الحاجة وهو باطل قلنا انما نسلم لكم ذلك لو ثبت ان الامر للفور ودونه المنع اذ لا يعصي سلوكها او يرد عليه ما اوردوه في بعض المواضع وهو ان الامر ان لم يكن للفور الا ان جواز الفعل مع الامر ثبت على الفور وهو حكم فيجب بيانه فتاخيره تاخير البيان عن وقت الحاجة اقول الثابت بالامر على الفور ان اراد به الاباحة الشرعية التي هي من الاحكام الخمسة فقط فان الاباحة ليست جنسا للوجوب ليلزم تحققها بتحققه وان اراد به جزء مفهوم الوجوب اذ ماهيته جواز الفعل والمنع من الترك فذلك ليس بحكم فلا يحتاج الى بيان فان المحتاج الى البيان الخطاب الذي تعلق به احد الاحكام الخمسة وقد يقال ان قلنا ان الاذن من الاحكام الشرعية ثبت ما قاله المعترض وفيه نظر فانا لو سلمنا كونه من الاحكام فثبوته على الفور ان اريد به وجوب العمل به في ذلك الوقت فلا وجه له وان اريد به ورود الخطاب بفعله فهو لا يلزم منه محذور فان المكلف ينتظر البيان من الشارع ليعمل به مع علمه بانه لا يؤخر عن وقت الحاجة فهو على حال الاستعداد وتهيء الامتثال بعد بيانه لا يقال قوله تعالى وما كادوا يفعلونه

دل على انهم

دل على انهم كانوا قادرين على الامتثال بالامر الاول وتاخيرهم الفعل ليس الا تعنتا وتعللا ولو كانوا مأمورين بالبقرة الموصوفة بالصفات المتأخرة عن الامر الاول لما صح تعنيفهم على ذلك بل كان ينبغي مدحهم على تفحصهم عن حال المأمور به قلنا لم يعنفوا بتاخير الامتثال بالامر الاول وليس في الكلام ما يدل عليه وانما معنى ذلك انهم كادوا يفرطون مع حصول البيان البالغ لهم اما لخوف الفضيحة في ظهور القاتل او لغلاء ثمنها كان بلا مسك ثمنها ذهبا **قال** للغزالي هو كخطاب العربي بالتركية في عدم الفهم الى آخره **اقول** قد عرفت ان الغزالي لا يجوز تاخير البيان مطلقا مجملا كان او ظاهرا والسيد ره لا يجوزه في الظاهر ويجوزه في المجمل ولم يتعرض المصنف لدليل على عدم الجواز في الظاهر اكتفاء عنه بنقله عن السيد ره اذا عرفت هذا فنقول احتج الغزالي على عدم جواز تاخير بيان المجمل بان الخطاب بما لا يعلم المراد منه كالمجمل مثلا بمنزلة الخطاب بالتركية لمن هو عربي لا يفهمها وذلك لان عدم جواز الثاني ليس الا لعدم حصول الفهم الذي هو الغرض الاصلي من الخطاب وهو غير مانع كما في صورة النزاع فلو جاز مثله لجاز مثل ذلك لكن التالي باطل بالاتفاق فكذا المقدم واستدل السيد المرتضى ره على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر كالعام بان تاخير البيان فيه موجب لاغراء المكلف بالجهل وذلك لان اللفظ لما كان له ظاهر كالعموم فالسابق الى فهم المكلف منه ظاهره والغرض انه غير مراد بل المراد خلافه وهو الخصوص ولا دلالة عليه حال الخطاب فيكون الخطاب به من دون البيان اغراء بالجهل وهو لا يليق ان يصدر من الحكيم لقبحه وليس العلة في قبحه الا انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد الضرب الشديد او رأيت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة يدل عليه وبهذا المعنى انفردت الحقيقة عن غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له فان من قال له عندي شيء انما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص فانه اراد ما لم يوضع له اللفظ ولم يدل عليه دليل الجواب عن الاول منع الملازمة المعقودة في كلامه والسند ابداء الفرق بينهما فان الخطاب بالتركية للعربي خطاب بما لا يفهم منه شيء اصلا بخلاف الخطاب بالمجمل فانه يفهم منه مضى كالامر والنهي لكن تردد بين مدلولاته فيطيع بالعزم على الفعل ان بين ويعصي بالعزم على الترك كذلك والحاصل انا لم نجوز خطابا بالمجمل الا حيث يفهم منه انه امر او نهي فيبقى الاجمال في تعيين المطلوب منه واما حيث لا يفهم السامع انه امر او نهي فلا نجوزه لانه لا تكليف فيه ح فلا فايدة تحدث منه كما في الخطاب بالتركية فلا يجوز ذلك الخطاب وعن

الثاني يمنع لزوم الاغراء من الخطاب بمثل ذلك وانما يلزم لو انتفى احتمال التجوز في الكلام وح فالمخاطب
بالعام مجوز للتخصيص الى وقت الحاجة وبعده يقطع بعدمه وتوضيح المقام انه لا ريب في افتقار
استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له الى قرينة بخلاف استعماله في معناه وكذا لا ريب في عدم
جواز تاخير القرينة عن وقت الحاجة اما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلا دليل
على عدمه من جهة الوضع وتخيل استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا مدفوع بانه انما يتم حيث
ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا
والفرض عدمه وكون الاصل في الاطلاق الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات القرينة مطلقا
وتجرده عنها يحمل على الحقيقة ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة حتى لو
تاخر عن ذلك لزم الاغراء لم يستقم الحكم في مواضع كثيرة منها انهم قد حكموا بجواز سماع العام
المخصوص بادلة العقل من غير ان يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك
خلافا عن احد يعتد به وجوز اكثر محققي الاصوليين من اصحابنا والعامة اسماع المكلف العام
المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص ونحو ذلك مع ان ما ذكر في توجيه المنع
من الاغراء لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا اذ السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة
كما ظن وليست مرادة فيلزم الاغراء ولا ينفع الجواب هنا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة اعني العموم
الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز مع فرض وجودها الا بعد ان يعثر عليها
فيحكم بمقتضاها الا انا نعلم ان الاطلاع على ذلك يحتاج الى صرف زمان بعد وقت الخطاب ليطلع
على المراد فلا يكون مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة على انا يمكن ان نجيب بمثل ذلك
في صورة النزاع فنقول لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة
فيطلع المكلف عليها ويعمل بمقتضاها والسيد في الذريعة بعد كلام على المانعين عن تاخير البيان
في المجمل يقرب مما ذكرناه حيث قال ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون
بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فالذي يجب ان يعتقد
هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف على اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة
انه يمتثل ما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فان قالوا الفرق
بينهما انه اذا خوطب في الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كك اذا اخر
البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها

ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه ثم
على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد به وانما يصلح لمن يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد
عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا قول من جوز تاخير البيان ولا فرق
في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة
المراد بل هو جار مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كك لان زمان
مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان تصح المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كك اذا كان البيان في الرجوع
الى الاصول لانه متمكن وقادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول
هذا الكلام وورده عليه نفسه واضح كما اسلفنا الاشارة اليه ونزيد بيانا فيقال له اذا جوزت
اسماع العام المخصوص من دون اسماع المخصص لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب به مكلفا
بالرجوع اليها فالذي يجب ان يفهم المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف
عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يمتثل للعموم ان لم يظهر له المخصص قلنا هذا هو القول بجواز
تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما هو ان القرينة موجودة في الاصول والمكلف متمكن من الرجوع
اليها بخلاف القول بجواز تاخيره قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان
يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب به من غير دلالة على
انه متجوز وقد حكمت بقبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين والقبح الخلو عن الدلالة
فيما بعده قلنا وهكذا نقول في موضع النزاع ويجاب عما ذكروه من الوجوه الثلاثة التي تشهد
بها على قبح التاخير اما الاول فلان وقت الحاجة فيه مقارن للخطاب اذ هو انزجار المكلف
عن الفعل المهدد عليه فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة
قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة انما هو عدم تحقق مسمى التهديد لا لحصوله
لا لمجرد كونه تاخيرا واما الثاني فان كان وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان كان
مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه نفعا واما الثالث فلانه من قبيل الاخبار وليست من محل النزاع
في شيء اذ ليس لها وقت حاجة يتصور تاخيره اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب على ان تجريدها
عن القرينة المبينة للمراد منها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذبا لعدم مطابقة الواقع وقبحه
معلوم ثم ان ما ذكره من الدليل ينتقض بالنسخ فان من شرط المنسوخ على ما صرح به ان لا يكون
موقتا بوقت ولا مغيا بغاية تقتضي ارتفاع الحكم عندها حتى انه عد من الوقت ما يعلم فيه الغاية على

سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على الفعل الى ان انسخ عنكم وعلى هذا فلا بد
من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد تحقق نسخه علم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فيكون
قد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا
التجا بعضهم الى طريقة المنع في النسخ ايضا فاوجب اقتران بيانه الاصلي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور لكن السيد
ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة فقال فقد اجمعنا على انه يحسن منه تعالى تاخير بيان مدة الفعل المامور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية
معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوايده ومراد المخاطب به ثم طول الكلام
في ذلك على موضع تاخير بيان المجمل وجعله وجه الالزام عليهم ولا يخفى انه وارد عليه وينتقض به دليله
كما ينتقض به دليل خصمه فتامل المقام واسئل الله الاعتصام **قال** منه الظاهر فصل الظاهر ما دلالته ظنية
لوضعها الخ **اقول** من اقسام المبين الظاهر والمأول وقد سلفنا تعريفهما سابقا ولا باس باعادته لبعد العهد فنقول
الظاهر لغة الواضح واصطلاحا هو ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره وذلك اما من حيث
الوضع اللغوي كالاسد فانه اذا اطلق لم يقطع ان المراد به السبع لاحتمال ارادة المعنى المجازي فهو محتمل لاحتمال
مرجوحا واما من حيث الوضع العرفي كالغائط فانه اذا اطلق لم يقطع ان المراد به الفضلة المخصوصة لاحتمال
ارادة المعنى المجازي منه اعني المكان المطمئن احتمالا مرجوحا واما من حيث الشرع كالصلوة وكذا الكلام في كل لفظ
ظهر فيه استعمالان حقيقي ومجازي فانه اذا اطلق فدلالته على الراجح المراد به ظنية وهو الذي يسمى ظاهرا
فعلى هذا يخرج النص لكون دلالته قطعية وكذا المجمل لكون دلالته مساوية والمأول لكونها مرجوحة فيه والتأويل
لغة مصدر اوله اذا تطلب ما يؤول اليه اي يرجع والمآل المرجع واصطلاحا هو حمل اللفظ على
معناه المرجوح فعلى هذا المأول هو المحمول على المعنى المرجوح لمقتض اي لقرينة اقتضت ذلك الحمل
والقرينة اما عقلية كقوله تعالى ولتصنع على عيني فالعين حقيقة في الجارحة المخصوصة وحيث ان
الدلالة القاطعة قامت على انه ليس بجسم اقتضت حمل العين في الاية على معناها المرجوح اعني
العلم لان العين سبب حصوله وطريق اليه فاطلق السبب واما لفظية وامثلتها كثيرة **قال** والتاويل
منه قريب كحمل اية الصدقات الخ **اقول** التاويل بحسب ما يوجبه ينقسم الى ثلثة اقسام الاول القريب ويسمى
به لقرب ما يوجبه الى الفهم والقوة ما دل عليه فيكفي في صحته ووجوب قبوله ادنى مرجح كحمل اية الصدقة
اعني قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف في الصدقات حتى يجوز
الصرف الى صنف واحد فقط ووافقنا على ذلك مالك وجماعة من العامة وذهب الشافعي الى ان ذلك

الوضح

من التاويل البعيد لان ظاهر الاية بيان استحقاق جميع الاصناف لكون اللام للملك والواو العاطفة للتشريك
فيجب اشتراك الجميع في مال الصدقة ولا يجوز تخصيص الصنف الواحد بها والجواب ان سياق الاية يدل
على ما قلناه فان ما قبلها اعني قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم
يعطوا اذا هم يسخطون دل على طعن المنافقين ولمزهم اذا لم يعطوا من الصدقات ورضاهم اذا اعطوا
منها فاقتضى سياق الكلام الرد عليهم ببيان من يجب صرف الصدقات اليه قطعا لاطماعهم ودفعا لما
زعموه من ان المعطين مختارون في الاعطاء والمنع ويعضده شران بالحمل على الظاهر اعني بيان الاستحقاق
والتمليك يحصل الرد ايضا فلا يصلح ذلك صارفا عن ظاهر اللفظ وقد يجاب باهمية بيان المصرف
بالنسبة الى غيره فالحمل عليه اتم الثاني التاويل البعيد وسببه بعد غموض العلاقة التي سوغت التجوز
فيحتاج الى مرجح اقوى مما يرجح به القريب وله امثلة منها تاويل الحنفية قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا
باطعام طعام ستين مسكينا على ان يكون المراد وجوب دفع هذا القدر من الطعام اعم من ان يكون
المدفوع اليه مسكينا واحدا في ستين يوما او ستين مسكينا قالوا المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين
مسكينا كحاجة مسكين واحد في ستين يوما لا فرق بينهما عقلا ووجه البعد فيه جعل ما ليس بمذكور
اعني الطعام المقدر مرادا والمذكور وهو اطعام ستين مسكينا غير مراد مع امكان ان يقصد ذكره
الظاهر من لوله اللفظ فضل الجماعة وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن وربما كان فيهم من هو مستجاب
الدعوة ونحو ذلك من الفوايد التي لا توجد في الواحد ومنها تاويل الحنفية ايضا قوله صلعم لابن غيلان
الثقفي حين اسلم يوم الطايف على عشرة نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن بان المراد من قوله
امسك اربعا اما ابتداء النكاح اي جدد العقد على اربع منهن ولا تنكح سايرهن اطلاقا لاسم المسبب
على السبب لاستحالة وقوع النكاح عليهن دفعة والمراد امسك الاربع الاول منهن وفارق الاواخر
لاستحالة وقوع النكاح مرتبا والذي دعاهم الى هذا التاويل البعيد مخالفة ظاهره لما زعموه من ان
انكحة الكفار انما يحكم بصحتها على تقدير اسلامهم اذا وقع العقد حال الكفر على من يصح ابتداء النكاح
عليه شرعا واما ما ليس كك كالعقد على اكثر من اربع دفعة او على خامسة بعد اربع او على اختين فلا يحكم
بصحته فاولوا هذا الحديث بما اولوه ووجه البعد فيه ان ابن غيلان كان متجدد الاسلام لم يسبق له
علم بشيء من الاحكام فيبعد من الشارع خطاب مثله بذلك من غير بيان على ان من بعدهم الذي اخترعوه من
وجوب التجديد للكافر لم ينقل اصلا مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ولو ثبت مثله لنقل بوجه
الثالث التاويل الابعد لزيادة بعده بالنسبة الى ما قبله وله امثلة منها تاويل الحنفية قوله عم ليفرون

الديلمي فقد اسلم على الخمس امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بامره من ان المراد تجديد النكاح ان وقع دفعة او امسك الاولى منهما ان ترتب الداعي الى هذا التأويل الابعد ما بعد ما عرفت من مخالفة ظاهر لمذهبهم ووجه الابعدية فيه وجود جميع المفاسد المذكورة فيما ابعد مع زيادة وهي تخييره في امساك ايتهما شاء من غير تفصيل بين وقوع النكاح مرتبا او دفعة ومن التأويل الابعد المتناهي في الابعدية تأويل صاحب الكشاف المسح في قوله تعالى في اية الوضوء اعني قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين بالغسل فانه حكم بان الارجل معطوفة على الرؤس والمسح الوارد عليها ليس المراد منه حقيقته وانما المراد منه الغسل المشابه للمسح ووجه كونه في ذلك وجوها فاسدة وانت تعلم ان هذا الكلام على هذا الحمل بمنزلة قول القائل اكرم زيدا وعمروا واضرب خالدا وبكرا فهل يفهم احد ان المراد اكرام بكر اكراما يقرب من الاهانة بل لو قصد احد ذلك لعابه اهل اللسان وحكموا بخروجه عن رتبة اهل البيان فما ظنك بالقران المجيد الذي هو في الحد الاعلى من البلاغة مع امكان ان يراد مسح الارجل ايضا ليكون هنا عضوان ممسوحان معطوفان على عضوين مغسولين ويقرب من هذا التأويل الابعد عطف الارجل حال كونها مجرورة على الوجوه والحكم بان جرها للجوار ولولا ان الكلام في ذلك خارج عن مقصود الكتاب لذكرنا ذلك على وجه يتميز به الخطأ من الصواب ولقد احسن شيخنا المصنف في كتاب مشرق الشمسين حيث بسط البحث عن اية الوضوء على الوجه الاتم الاكمل فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه **قال** مد ظله المطلب السادس في المنطوق والمفهوم المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وصريحه مطابقة وتضمني وغيره التزامي فان قصد وتوقف عليه صدق او صحة عقلا او شرعا الخ **اقول** من اقسام المبين المنطوق والمفهوم وهما قسمان للمبين باعتبار الدلالة فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم او لا فان ما دل عليه اللفظ في محل النطق قد يكون مذكورا منطوقا به وقد يكون غير منطوق به فدخل الصريح وغيره وظهر ان المذكورية شرط في المدلول لخرج المفهوم وغير شرط في المدلول فانه قد لا يكون مذكورا فدخل غير الصريح واعلم ان المنطوق والمفهوم مما اختلف كلام القوم فيهما ففهم من كلام بعضهم انهما من اقسام الدلالة وهو ظاهر كلام الحاجبي وجماعة من الاصوليين ومن كلام بعضهم انهما من اقسام المدلول لكن ظاهر كون دلالة الاقتضاء والايماء ودلالة الاشارة من اقسام المنطوق الغير الصريح يؤيد الاول وعبارة الاستاد مد ظله قابلة للحمل على ايهما شئت ثم ان المنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما كان اللفظ موضوعا له اما بنفسه او في ضمن مجموع وهو المعنى المطابقي والتضمني وغير الصريح هو ما

لم يوضع له اللفظ

لم يوضع له اللفظ بشيء منهما بل يكون لازما لما وضع له وهو المعنى الالتزامي وهو اما ان يكون مقصودا للمتكلم او لا يكون والاول اما ان يتوقف عليه الكلام لصدق او صحة عقلية او شرعية او لا فهذه ثلثة اقسام القسم الاول ان يقصد المتكلم بكون الكلام متوقفا عليه صدقا كقوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان صدق هذا الكلام يتوقف على ان يكون التقدير رفع المؤاخذة الحاصلة بسببها التي لولم يقدر لم يكن الكلام صادقا لعدم ارتفاع عينها عن الامة او صحة عقلية كقوله تعالى واسئل القرية فان صحة هذا الكلام عقلا تتوقف على تقدير الاهل فان العقل يحيل سؤال الجدار او صحة شرعية كقوله اعتق عبدك عني على مائة فان صحته شرعا يتوقف على تقدير الملك اذ لا عتق الا في ملك وهذا القسم من غير الصريح يسمى دلالة الاقتضاء لاقتضاء الكلام له القسم الثاني ان يكون مقصودا للمتكلم ولا يتوقف عليه الكلام بشيء من الامور المتقدمة بل يكون مقترنا بوصف لولم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا من الشارع الاتيان بمثله فيفهم منه التعليل فمثال الاول ما روي من قول الاعرابي هلكت واهلكت فقال ع ماذا صنعت قال واقعت اهلي في رمضان فقال ع اعتق رقبة فان قوله ع اعتق رقبة يدل على ان الوقاع علة للاعتاق وذلك لان غرض الاعرابي قصته عليه انما هو لبيان حكمها فذكر الحكم منه ع جوابا له لتحصيل غرضه والا لكان السؤال عن الجواب بل تأخر البيان عن وقت الحاجة فكانه قال ان واقعت فاعتق رقبة وهذا للتعليل فكذا الاول ومثال النظير قوله ع في جواب الجارية الخثعمية حيث قالت ان ابي قد ادركته الوفاة وعليه الحج فان حججت عنه انفعه ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم قال ع فدين الله احق بان يقضى فانها سالت عن دين الله وقضاه فذكر نظيره وهو دين الادمي وقضاه فنبه على التعليل اي على ان كون قضاء حق علة للنفع والا لكان ذكره عبثا بلا فائدة فيفهم منه ان نظيره وهو دين الله وقضاه علة بمثل ذلك الحكم وهو النفع وهذا القسم يسمى ايماء وتنبيها الثالث ان لا يكون مقصودا للمتكلم ولكن يلزم كلامه كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فان هاتين الايتين يدلان على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك ان ذلك غير مقصود للمتكلم من الكلام فان المقصود من الاولى بيان ما تقاسيه المرأة في الحمل والفصال من المشقة والتعب ومن الثانية بيان اكثر مدة الفصال لكن يلزم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر حيث ان الاولى دلت على ان مدة الحمل والرضاع ثلثون شهرا والثانية على ان بعض هذه المدة وهي اربعة وعشرون شهرا مدة الرضاع فيلزم ان ستة اشهر اقل مدة الحمل وهذا القسم يسمى دلالة الاشارة ثم ان التقسيم على الوجه المذكور

هو المشهور وبعضهم يجعل غير الصريح من المفهوم ويجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا او ما كان لازما للمدلول ويجعل الاقتضاء والاشارة والايماء من اقسام المفهوم **قال** مد ظله والمفهوم ما دل لا في محله فان كان مفهوم موافقة ففحوى الخطاب ولحن الخطاب او مخالفة فدليل الخطاب فهو مفهوم الشرط والصفة والغاية واللقب والحصر **اقول** المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اي يكون حكما او حالا لغير المذكور وينقسم الى مفهوم موافقة لحكم المذكور في الثبوت والنفي فهو مفهوم الموافقة كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يعلم من حال التأفيف المذكور حال المسكوت عنه الذي هو الضرب مع اتفاقهما في الحكم اعني الحرمة وهل يشترط في مفهوم الموافقة الاولوية اي كون المسكوت عنه اولى بالحكم من المذكور او يكفي الموافقة بينهما في الحكم اعم من الاولوية والمساوات يحتمل الثاني وعلى الاول يقع ذلك القسم واسطة بين المفهومين والمستفاد من كلام بعضهم في بيان مفهوم الموافقة ان المسكوت عنه ان كان اولى سمي فحوى الخطاب كالمثال المذكور وان كان مساويا كدلالة قوله تعالى الذين يأكلون اموال اليتامى على حرمة الاحراق اذ هو مساو للاكل في الاتلاف سمي لحن الخطاب فيمكن تنزيل عبارة المصنف في التعبير عن مفهوم الموافقة بفحوى الخطاب ولحن الخطاب على ذلك وان كان حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المذكور في الاثبات والنفي فهو مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب ايضا واقسامه خمسة الاول مفهوم الشرط كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فانه يفهم منه انه اذا لم يكن اولات حمل فانفقوا عليهن خلافا في الثاني مفهوم الصفة نحو اكرم بني تميم العلماء فانه يفهم منه ان غير العلماء لا يجب اكرامهم الثالث مفهوم الغاية نحو فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فانه يفهم منه انها اذا نكحت غيره حلت له الرابع مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بالاسم علما كان نحو زيد قائم او اسم جنس نحو في الغنم زكوة الخامس مفهوم الحصر المستفاد من التركيب والمراد به ما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف الخاص نحو العالم زيد ويمكن تعميمه بحيث يشمل ذلك والحصر بانما وادات الاستثناء واعلم ان مفهوم المخالفة على القول به انما يعتبر ويكون حجة يستدل به اذا لم يكن المذكور جرى مجرى الاغلب في التعبير مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم ولا يدل على انه لولم يوجد هذا الوصف لا يكون الحرمة ثابتة لان انما وصف الربائب بكونهن في الحجور اخرجا للكلام مخرج الغالب كونهن في الحجور فالوصف به لذلك لا لان المسكوت عنه مخالف له في الحكم ويشترط ايضا ان لا يكون الباعث لذكر المذكور سؤالا عنه بخصوصه او حادثة مخصوصة به كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال في السائمة زكوة بناء على ان السؤال عنه بخصوصه وان الحكم فيه كذلك ويشترط ايضا ان لا يكون الغرض بيان الحكم لمن له الموصوف بالصفة

كالو كان

كالو كان الغرض بيان الحكم عند من له السائمة فقط فان الوصف بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدمه ويشترط ايضا ان لا يكون هناك مانع يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه ويشترط ايضا ان لا يكون المسكوت عنه اولى بالحكم ولا مساويا للمذكور والا كان مفهوم موافقة لا مخالفة وانما اشترط ذلك لان وجه الدلالة في مفهوم المخالفة هو ان التقييد باحد الامور لو لم يكن لتخصيص الحكم بالمذكور وانتفائه عما عداه لم يكن له فائدة وعلى تقدير وجود احد الاشياء التي ذكرنا لا يكون كذلك لوجود الفائدة فيبطل توجيه الدلالة **قال** مد ظله فصل مفهوم الشرط حجة عند الاكثر وعليه المحقق والعلامة خلافا للمرتضى ومولاه لنا التبادر والسؤال عن سبب القصر مع الامن وقوله ع لازيدن على السبعين **اقول** اختلفوا في مفهوم الشرط اي في تعليق الحكم على شيء بكلمة ان ونحوها من ادوات الشرط هل يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط فيكون حجة يستدل به على ذلك ام لا والمشهور وعليه اكثر اصحابنا كالمصنف والمحقق والعلامة وكثير من علماء العامة انه حجة وذهب السيد المرتضى وبعض العامة كالحنفية واكثر المعتزلة الى انه لا يدل الا على ثبوت الحكم مع ثبوت الشرط اما انتفاؤه مع انتفائه فلا دلالة له فيه على ذلك لنا ان المتبادر من التعليق بان ونحوها انتفاء المعلق عند انتفاء المعلق عليه فانه يتبادر من قولك ان جئتني اكرمتك ان الاكرام منتف عند انتفاء المجيء فان قيل هذا مثال جزئي فلا يثبت قاعدة كلية قلنا الغرض من ذلك التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منها اهل اللسان هذا المعنى فلو لم يكن دالا عليه لما فهموه منها فان قيل يجوز ان يكون ذلك لعرف طار ليس ثابتا في اصل اللغة قلنا الاصل عدم النقل من اللغة ولنا ايضا ما روي ان يعلى ابن امية سال عمر ابن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال له عمر قد عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته بيان الاستدلال انه لو لم يكن التعليق على شيء مستلزما للعدم عند عدم المعلق عليه لم يكن لذلك التعجب معنى ولما اقر النبي على ذلك بل واجاب بان ذلك صدقة فان قيل نحن نمنع ان التعجب كان مما قلتم لم لا يجوز ان يكون فهما من الايات الواردة في وجوب الصلوة ان الاصل في الصلوة الاتمام لكن خولف ذلك الاصل في الخوف لسبب هذه الاية فيبقى معمولا به فيما عداه فكانت المخالفة مع عدم الخوف محل التعجب وايضا الرواية عليكم لا لكم فان عدم الشرط لو استلزم عدم المشروط لما ثبت التقصير مع الامن وقد ثبت قلنا المنع ساقط فان دلالة الايات الواردة في وجوب الصلوة لا تدل على وجوب الاتمام ولا على ان الاصل في الصلوة ذلك كيف وقد روي عن عائشة انها قالت كانت صلوة السفر والحضر ركعتين فقرت صلوة السفر وزيدت صلوة الحضر

ومع هذا فاين الاصل وثانيا ان التعجب لو كان لما ذكرتم فالمناسب في الكلام ان يقال فاي انا لا انتم كما هو
دال الرواية لما لان الشرط لما دل على عدم المشروط عند عدم الشرط وخولف هنا تعجبوا فالتعجب انما كان لعدم
العلق عليه مع وجود المعلق ومخالفة الظ قد ترتكب لدليل خارجي كما في هذا المقام واعلم ان هذا الخبر
انما يقوم حجة على بعض العامة القائلين بصحته واما بعض اصحابنا كالسيد المرتضى فعلم اشتهاض
الحجة عليه من وجهين ولنا على ذلك ما روي ان النبي ص قال لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم لازيدن على السبعين وهو دليل انه فهم من الاية ان ما زاد على السبعين
حكم بخلاف السبعين ولقائل ان يقول هذا مفهوم العدد فلا يدل على ما نحن فيه اقول ليس هذا
مفهوم العدد وانما هو مفهوم الشرط فان الشرط هنا هو الاستغفار الخاص بحيث انتفى الشرط
انتفى المشروط ولهذا قال ع لازيدن على السبعين هذا ولقائل ان يمنع صحة هذه الرواية وكيف وكذا
روي انه قال لو علمت اني ان زدت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت وح يكون ذكر السبعين
للمبالغة ومعنى الاية ان الاستغفار الكثير لا يفيد في الغفران فلا فرق بين السبعين وما زاد
كما تقول لصاحبك لو جئتني سبعين مرة ما كلمتك وغرضك انك وان اكثرت المجيء منك فلا تبر
عليه التكلم مني اصلا فلا يدل على ما قلتم سلمنا لكن لا نسلم انه ع فهم مخالفة الحكم من التعليق في الاية
ان يكون فهم ذلك بناء على ان الاستغفار لهم كان جايزا بحسب الاصل في جميع المراتب ثم ورد المنع
من هذا القدر الخاص فبقي ما عداه على الجواز استدل النافي لمفهوم الشرط بدليلين الاول ان
انتفاء المشروط عند عدم الشرط انما يلزم لو لم يكن لذلك الشرط بدل يقوم مقامه على تقدير
عدمه وهو باطل فان من قال ان توضأت صحت صلوتك لا يلزم منه عدم الصحة عند عدم
الوضوء لجواز الصحة بشرط اخر كالتيمم الثاني انه تعالى قال ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا ولو ثبت مفهوم الشرط لانتفى الحرمة بانتفاء ارادة التحصن الذي هو الشرط فجاز الاكراه
على البغاء عند عدم ارادة التحصن وهو باطل اذ الاكراه على البغاء حرام اجماعا والجواب اما عن
الاول فنقول لو كان للشرط بدل يقوم مقامه فالشرط حقيقة احدهما غير معين وظاهر ان انتفاء
احدهما كذلك انما يكون مع انتفائهما معا وح فيتحقق انتفاء المشروط لما ذكرناه سابقا اقول يمكن تقرير الدليل على وجه
يندفع به جواب المعترض وحاصله ان مفهوم الشرط انما يكون حجة يستدل به لو ثبت ان الحكم المشروط
شرط واحد معين اوح فيلزم من انتفاء ذلك الشرط انتفاء الحكم لكنا لا نقطع بذلك لجواز ان يكون
للحكم شروط متعددة فبانتفاء ذلك الشرط لا ينتفي الحكم بل يتحقق بشرط اخر فان قيل الاصل عدمه قلنا

لايكتفى بذلك نظيره في مسئلة العام فان قلت وكيف يمكن تحصيل العلم بذلك وما الطريق اليه قلت البحث
والتفتيش عن الادلة هو الطريق فعلى المجتهد البحث عن ذلك فان لم يجد شرطا اخر حصل له علم بعدمه
اذ لو كان ثم شرط اخر لاطلع عليه وح فيعمل بمفهوم الشرط كما انه يلزم البحث عن حال المخصص حتى يحصل
العلم بعدمه وبالجملة لابد من حصول دلالة وامارة يقتضي انه لا شرط للحكم سوى ذلك حتى يستدل
بانتفائه على انتفاء الحكم واذا كان كذلك فمفهوم الشرط وحده ليس دليلا على انتفاء الحكم بل بانضمام انه لا شرط
سواه لكن لا يخفى ان فرض النزاع في مثل ذلك قليل الجدوى فتامل واما الجواب عن الدليل الثاني
فبوجوه ثلثة الاول ان مفهوم الشرط هنا معناه عدم تحريم الاكراه على البغاء عند عدم ارادة التحصن
وهو حق لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكن البغاء مكروها عندهن فيمتنع الاكراه عليه لان الاكراه
الزام ما هو مكروه فان قيل يجوز ان يكون كراهة الشيء عبارة عن عدم ارادته وح نقول يجوز ان لا يكون
الشخص مريدا للبغاء ولا للتحصن فيتحقق عدم ارادة التحصن مع كراهة البغاء فلا يصح قولكم اذا لم يردن
التحصن لم يكن البغاء مكروها عندهن قلنا ليس معنى كون الشخص كارها للفعل عدم ارادته اياه ولو
في صورة عدم الشعور بذلك الفعل وعدم خطوره بالبال اصلا بل معناه انه مع حضوره في ذهنه
وشعوره به يعرض الميل الى تركه وبيان ذلك ان الكراهة والارادة متقابلتان تقابل التضاد لا العدم و
الملكة كما هو مبين في محله وح فكراهة البغاء تستلزم ارادة التحصن اذ لا معنى لكراهة البغاء الا الميل الى تركه و
الاعتراض عنه فعدم ارادة التحصن تستلزم كون البغاء غير مكروه عندهن واذا لم يكن البغاء مكروها
عندهن يمتنع الاكراه عليه فلا يكون الاكراه عليه حراما لان التحريم انما يتعلق بالمقدور والممكن و
ليس بمقدور ثم انه لا يلزم من عدم حرمة الاكراه جوازه لان عدم الحرمة قد يكون لكون الشيء مباحا
وقد يكون لكونه غير مقدور وهذا معنى قوله وانتفاء التحريم اي تحريم الاكراه لامتناع المنهي عنه اي
الاكراه فعلى تقدير عدم ارادة التحصن لكونه غير ممكن الحصول كما بينا الثاني ان مفهوم الشرط انما
يكون معتبرا اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى غير التعليق ويجوز ان يكون فائدة الشرط في الاية المبالغة
في النهي عن الاكراه بمعنى انهن اذا اردن العفة والتحصن مع نقصان عقلهن فالمولى مع كمال
عقله احق بذلك الثالث انا سلمنا ان مفهوم الشرط في الاية واما يدل بحسب الظ على عدم حرمة الاكراه عند
عدم ارادة التحصن لكن الاجماع القاطع عارض الظ فاهمل الظ بسببه هذا وقد يجاب بانه خرج مخرج
الاغلب فان الغالب ان الاكراه يكون عند عدم ارادة التحصن فهو كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
ولا مفهوم في مثله كما بينا قال مد ظله مفهوم الصفة حجة عند الشيخ والشهيد في الذكرى وتفاه

الاكثر كالمرتضى والمحقق والعلامة للاول لولاه للغى الوصف كالانسان الابيض حيوان وقول ابي عبيدة
في قوله ع لي الواجد يحل عقوبته وعرضه دل على انتفاء الثلث والوصف قد يكون للاهتمام
او للسؤال عن محله او سبق حكم غيره الى اخره اقول اختلفوا في مفهوم الصفة اي في تعليق الحكم على
الذات موصوفة باحد الاوصاف كقوله ع في الغنم السائمة زكوة فهل يدل على انتفاء الحكم عما
ليس له تلك الصفة فيكون حجة يستدل به على ذلك ام لا الشيخ والشهيد في الذكرى
وبعض اصحابنا واكثر العامة كالشافعي واحمد والاشعري على الاول والسيد المرتضى والمحقق
والعلامة واكثر اصحابنا وبعض العامة على الثاني وتوقف المص في ذلك ولذا نقل ادلة الطرفين من
غير اختيار لاحدهما القائلون بالحجية استدلوا بوجهين الاول انه لو لم يدل الوصف على انتفاء الحكم
من غير الموصوف لم يكن لذكر الوصف فائدة بل كان لغوا والتالي باطل اما الاولى فلان المفروض انه
لا فائدة في الوصف سوى الدلالة على انتفاء الحكم عن غير الموصوف فاذا لم يكن هذه الدلالة ثابتة فيه
ايض خلا عن جميع الفائدة وكان كقولك الانسان الابيض حيوان فان الانسان مط حيوان وذكر الابيض
لغو واما الثانية فلان خلو كلام احاد البلغاء من الفائدة بعيد جدا بل غير مستقيم فكيف كلام الله و
الرسول لا يقال هذا اثبات كون اللفظ دالا على معنى بخلوه عن الفائدة وهو غير مستقيم لان الوضع
للمعنى انما يعلم بالنقل لانا نقول اثبات ذلك من استقراء كلامهم فان الاستقراء دل على ان ما لا فائدة
سواه يتعين لان يكون مرادا من الكلام فان قيل هذا يجري في مفهوم اللقب فيقال لو لم يدل على
نفي الحكم عن الغير لم يكن مفيدا قلنا له فايدة اخرى وهي افادة الكلام معه فانه لو حذف لسقط الكلام
عن الافادة راسا اذ حذف الغنم في قوله في الغنم زكوة يبطل الافادة بخلاف حذف السائمة من قوله
في الغنم السائمة زكوة فانه لا يبطلها فلا بد من ان يكون للسائمة فايدة غير تلك الافادة الثاني ان ابا
عبيدة اللغوي لما سمع قوله ع لي الواجد اي مطل الغني يحل عقوبته اي حبسه وعرضه اي مطالبته
قال هذا يدل على ان لي غير الواجد لا يحل شيئا منهما ولولا انه فهم من التقييد بالوصف ان غير الموصوف
ليس كذلك لما صدر منه هذا القول وايضا لما سمع قوله ع مطل الغني ظلم قال هذا يدل على ان مطل
غير الغني ليس بظلم وحين سمع تاويل من اول قوله ع لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا
بان المراد الهجاء الرسول خاصة قال لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء فيه معنى لان قليله وكثيره سواء
فيه بل فيه دلالة على انه اذا لم يمتل وكان فيه قليل من الشعر كان مباحا فجعل الامتلاء من الشعر الذي
في قوة الشعر الكثير يوجب ذلك ففهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فاحتج به فقد الزم من تقييد الصفة

المفهوم فالصحيح اولى واما النافون لمفهوم الصفة فقد استدلوا على ذلك بان التقييد بالوصف لو دل
على نفي الحكم عن غير الموصوف لكانت دلالته على ذلك اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والثلث منتفية
اما المطابقة والتضمن فلان قولك في الغنم السائمة زكوة ليس تمام موضوع لانتفاء الزكوة عن المعلوفة ولا
هو جزء الموضوع له واما الالتزام فلان الحكم قد يثبت عند عدم الوصف وقد ينتفي اما الاول فكقوله
تعالى في قتل الصيد من قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان وجوب الجزاء ثابت وان انتفى القتل
كما اذا قتل خطاء واما الثاني فكقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه ينتفي الحكم
بانتفاء الاستطاعة فيكون ثبوت الحكم للموصوف بصفة اعم من ثبوته لغير الموصوف وانتفائه
والاعم لا يستلزم الاخص فلا التزام ايض ومع انتفاء الدلالات الثلث لا دلالة وهو ظ ويمكن حمل
العبارة على دليل اخر وهو انه لو ثبت المفهوم لكان ثبوته بدليل وهو اما العقل ولا مدخل له في مثله لان
الكلام في اللغة واما النقل المتواتري وهو منتف والا لما اختلف فيه واما النقل الاحادي وهو غير مفيد
في المسئلة الاصولية واذا انتفى الثلث انتفى المفهوم وفيه ان الكلام في اللغة والنقل الاحادي كاف فيها
والا لامتنع العمل باكثر ادلة الاحكام لنقل الاحاد ذلك ولهذا اكتفى علماء الامصار بنقل مثل الاصمعي والخليل
وسيبويه معاني الالفاظ مع كونهم احادا ويمكن تقريره بوجه اخر وهو انه لو دل لكان بشيء من الدلالات
الثلث والتالي باطل اما الملازمة فظ واما انتفاء التالي فلعدم كونها المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم
عن غير المذكور ليس عين اثباته فيه ولا جزءه والا لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والمفروض
خلافه وعدم كونها بالالتزام ان لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة وانتفائه
عند انتفائها وهذا التقرير اظهر في العبارة واجابوا عن دليل القائلين بالمفهوم اما عن الاول فبانا
لا نسلم ان الوصف لو لم يدل على انتفاء الحكم من غير المذكور لم يكن لذكر الوصف فايدة فان التوضيح ايض فايدة
تراد لذكره كيف والاخفش وجماعة من ائمة العربية حملوا ايات وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد
وان مجيئها للتقييد على خلاف الوضع سلمنا انها موضوعة لرايض لكنا نعلم قطعا انها جاءت للتقييد
وجاءت للتوضيح اتفاقا واذا وردت للمعنيين لم يصح ان يحمل على احدهما دون الاخر الا لدليل
الدلالة هي التي تعين الحكم دون المفهوم ثم انا لو تخطينا عن ذلك كله قلنا ان الوصف قد يكون لشدة الاهتمام
بذكر الموصوف بالصفة لبيان حكمه وقد يكون لاجل انه سئل عن محل الوصف فيكون السامع محتاجا اليه
بخصوصه دون غيره فيجاب ببيان حكمه ولا يلزم من ذلك نفي الحكم عما عداه وقد يكون لسبق معلومية
حكم غير محل الوصف فيكون المحتاج الى البيان انما هو محل الوصف دون غيره وقد يكون لسبق حكم

محل الوصف الى الذهن دون غيره وقد يكون التنصيص على عدم جواز اخراجه بالاجتهاد وتخصيص اللفظ بما عداه ونحو ذلك من الفوايد فان قلت هذا خارج عن محل النزاع فان الكلام فيما لو لم يكن للتقييد فايدة سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور واين هذا عنه قلنا وجود وصف لا يحتمل شيئا من الامور المذكورة وخال عن ما ذكرنا من الفوايد بل كل وصف يجوز ان يراد به احد ما ذكرناه وهو كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي حملتم عليه الكلام حذرا من التخصيص لا لفايدة فانه مع احتمال فايدة منها يحصل الصون ويتم الكلام فان قلت الاصل العدم قلنا الغلبة اوجبت طرحه ويجاب عن تمثيلهم في الجرة بالابيض والاسود بان المقتضي لاستهجانه كونه بيانا للواضحات لا عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف واما عن الثاني فبان قول ابي عبيدة بمخالفته حكم غير الواجد ربما كان عن اجتهاد ونظر لا عن نقل من اهل اللغة والنزاع في ذلك الآية الاخرى سلمنا لكن قوله هذا معارض بقول الاخفش المنكر لمفهوم الصفة مع انه عالم باللغة فان قلتم لم يثبت ذلك عن الاخفش قلنا قد رواه الثقات فلا سبيل الى رده والا لرد ما نقل عن ابي عبيدة ايض لانه ليس بمتواتر فان قالوا رواية ابي عبيدة ارجح لانه امام نقل قلنا وكذلك الاخفش امام العربية فان قالوا الاخفش ناف وابو عبيدة مثبت والمثبت ارجح قلنا بل هما في الحقيقة مثبتان فان ابا عبيدة يقول ان الصفة وضعت لمجرد التقييد واستعمالها في التوضيح مجاز والاخفش يقول لمجرد التوضيح واستعمالها في التقييد مجاز وقد ظهر مما ذكرنا ان القول بحجية مفهوم الصفة بعيد وكان انتفاء الحكم في غير محل الوصف محتاجا الى دليل منفصل يدل عليه **قال** مد ظله فصل مفهوم الغاية حجة عند الاكثر الا المرتضى وبعض العامة لنا ان المتبادر من نحو صوموا الى الليل بيان اخر وجوبه قالوا امر في الصفة قلنا الصوم المقيد بكون اخره الليل بعدم جواز الشروع بخلافها **اقول** اختلفوا في مفهوم الغاية اي في تعليق الحكم على الشيء بالى وحتى هل يدل على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها ام لا الاكثر من اصحابنا والعامة على الاول فيكون حجة يستدل به على المخالفة وقال ابو الحسين انه منطوق لا مفهوم فهو عنده يدل بمنطوقه على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها وذهب السيد المرتضى من اصحابنا وبعض الحنفية الى عدم الدلالة على المخالفة وان المستفاد من اللفظ ثبوت الحكم الى الغاية واما ما بعدها فمسكوت عنه لا يحكم عليه بارتفاع ولا ارتفاع الا بدلالة من خارج لنا على الاول ان المتبادر من نحو صوموا الى الليل ان اخر وجوب الصوم اول جزء من الليل وكان هذا يقتضي رفع الحكم عما بعد الغاية حتى لو وجب الصوم بعد ذلك الجزء لم يكن ذلك الجزء

اخرا وهو خلاف ما نطق به الكلام فكذا ما نحن فيه فان قيل لا خلاف في ان ما بعد الغاية مخالف لما قبلها في الحكم انما الخلاف في نفس الغاية هل هو خارج ام لا ففي المثال المذكور الخلاف في اول جزء من الليل هل هو خارج عن حكم ما قبله ام لا قلنا هذا قد يتراءى من بعض عباراتهم وليس الامر كذلك وكيف وقد صرح السيد المرتضى بان ما بعد الغاية لا يخالف ما قبلها الا بدليل يدل عليه قال في الذريعة واما تعليق الحكم بغاية فانما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه وثبوته بدليل وانا علمنا قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقوله سبحانه حتى يطهرن ان ما بعد الغاية بخلافها بدليل وما يعلم بدليل غير ما يدل عليه اللفظ انتهى وعبارة الامام في المحصول حيث قال التقييد بالغاية يقتضي ان يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف وعبارة الامدي ان مفهوم الغاية نفي الحكم ما بعد الغاية ونحو ذلك مما هو صريح فيما ذكرنا واما نفس الغاية فالحق ان دخولها في حكم المغيى وخروجها عنه يتوقف على الدليل من خارج وان اللفظ خال عن الدلالة على ذلك وقد صرح الاستاد الاكرم مد ظله في مشرق الشمسين عند تفسير قوله تعالى الى المرافق بانه لا دلالة فيها على ادخال المرافق في غسل اليد ولا على ادخال الكعب في مسح الرجل لخروج الغاية تارة ودخولها اخرى ثم حكم بعد ذلك ان وجوب غسل المرافق انما استفدناه من فعل ائمتنا عليهم السلام وفي الكشاف ان الغاية فاما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل فمما فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الانظار للاعسار ويزول باليسرة ولو دخلت فيه لكان منظرا في الحالين وكذلك اتموا الصيام الى الليل لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل الدخول حفظت القران من اوله الى اخره لان سوقه لحفظه كله وقوله تعالى الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين فحكم الكافر بوجوب الغسل للاحتياط ومن ثم بالمتيقن هذا كلامه وهو صريح في التردد في نفس الغاية وعلى هذا فالخلاف في المفهوم بين الاصوليين انما هو فيما بعد الغاية لا فيها نفسها استدل النافي لمفهوم الغاية بان التقييد بها لو دل على انتفاء الحكم عما بعدها لكانت اما بالمطابقة او بالتضمن او الالتزام والثلث منتفية فلا دلالة والجواب المنع من انتفاء الثلث فان الحكم المغيى بوقت يرتفع مع انتفائه فكان مستلزما واحتج السيد في الذريعة على نفي مفهومها بنحو ما تقدم من الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف وبالغ في ذلك حتى قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما ثم قال فان قال فاي معنى لقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله صلى الله عليه وآله في سائمة الغنم

الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف انتهى وجوابه ان الانصاف المساوات بين الامرين كيف والدلالة في الغاية ظاهرة لظهور اللزوم فيها اذ لا ينفك تصور الصوم الذي يكون اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل ولا كذلك الوصف وهو ظاهر وكيف ومن العلماء من يذهب الى انه صريح فهو عنده مطابقة ومنهم من يرى انه اقوى دلالة من مفهوم الشرط ومن ثم قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به فلا وجه للمساواة بمفهوم الوصف **قال** مد ظله مفهوم اللقب ليس حجة والمخالف نادر **اقول** مفهوم اللقب هو تعليق الحكم بالاسم علما كان نحو اكرم زيدا او اسم جنس معرفا نحو اكرم الرجال والحق انه لا يدل على نفي الحكم عن غير المذكور فانا نعلم من ضرورة اللغة ان قول القائل زيد اكل لا يفهم منه ان عمرا ليس باكل وايض لو دل على انتفاء الحكم من غير المذكور لما حسن من احدنا ان يخبر بان زيدا عالم الا بعد ان يعلم ان غير زيد ليس بعالم اذ لو لم يعلم ذلك واخبر لكان قد اخبر بما يعلم انه فيه كاذب او لا يامن كذبه ونحن نعلم ضرورة استحسان العقلاء الاخبار بمثل ذلك مع شك المخبر في كون غير المخبر به عالما مع علمه بان غيره عالم ايض ولنا ايض لو كان حجة يوجب به لزوم الكفر من قول القائل زيد موجود وموسى رسول الله على تبادر الدلالة على ان الله غير موجود وهو شامل للرب تعالى وما عدا موسى ليس برسول وهو شامل لنبينا وغيره من الانبياء بل كان مثل ذلك كذبا قطعا والمعلوم ضرورة خلافه ولنا ايض ان المفهوم انما يعتبر في الكلام لتعينه فايدة حيث لا فايدة سواه وهذا ليس كذلك لان من فوايده اختلال الكلام بدونه قالوا من قال لخصمه ليست امي بزانية ولا اختي يتبادر منه الى الفهم نسبة الزنا الى ام الخصم واخته ولذلك اوجب عليه الحد بعض الفقهاء كاحمد ومالك ولولا ان مفهوم اللقب حجة لما ثبت ذلك والجواب ان قراين الخصام وقصد الايذاء في الكلام دل على ذلك لا نفس اللفظ على ان مفهوم اللقب نفي الحكم عن غير المذكور فعلى دلالته على ذلك كان يعتم يجب عليه الحد لكل واحد واحد من احاد الانسان لا الخصم فقط وهو ظاهر الفساد **قال** مد ظله واختلف في انما نحو العالم زيد والاظهر حجيتها **اقول** هنا شيئان الاول انما والحق انه يفيد الحصر اي نفي الحكم من غير المذكور اخر فان قولك انما زيد قائم يفيد نفي غير القيام من غير زيد وانما قلنا انه يفيد الحصر لتضمنه ما والا المفيدين له ولتصريح النحاة انه كذلك ولانفصال الضمير معه في كلام الفصحاء وعليه قول الشاعر انا الزايد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي وهو شاهد

صدق على ان المعنى ما يدافع الا انا لا انتفاء الوجه الموجب لفصل الضمير سوى ذلك قالوا اولا لو دل على الحصر لدل عليه في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فكان يدل على ان كل من لا يوجل قلبه عند ذكر الله ليس بمؤمن وهو باطل للاتفاق على ان بعض من كان كذلك مؤمن قلنا المراد الكاملون في الايمان وهم كذلك لا غيرهم قالوا ثانيا لقولنا انما زيد عالم بمنزلة قولنا ان زيدا قايم وان زيادة ما كالعدم وظاهر ان القول الثاني لا يفيد الحصر وزيادة ما يحتمل ان يكون لتحصيل معنى زايد ويحتمل الا لمعنى كقوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم واذا تردد بين هذين الوجهين اخذ بالمعنى الاصلي اعني ان زيدا قايم لعدم العلم بما يوجب الخروج عنه قلنا كون الزيادة لا لمعنى بعيد ونحن نراهم في الدلالة على الحصر يفزعون الى هذه اللفظة كما يعلم ذلك تتبع كلامهم في موارده ومصادره الثاني تقديم الوصف على الموصوف الخاص نحو العالم زيد هل يفيد الحصر اي نفي الحكم عن غير المذكور الحق انه كذلك لان الترتيب الطبيعي خلافه فالعدول الى مثله يكون لفايدة ولا فايدة غير النفي عن الغير واعلم ان المصنف لم يتعرض لمفهوم العدد وهو تعليق الحكم على عدد مخصوص يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زايدا كان او ناقصا لاتفاقنا على عدم حجيته وان خالف فيه بعض المخالفين من الشافعية **قال** مد ظله المطلب السابع النسخ وهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر وقوعه اجماعي ونقله الاصفهاني سيما في القران واية القبلة والعدة والصدقة والثبات تكذبه وقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يصدقه **اقول** النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخت الريح اثار القدم اي ازالته ويقال على النقل ايض ومنه نسخت الكتاب اي نقلته ومنه مناسخات المواريث لانتقال المال من وارث الى اخر وهل هو حقيقة فيهما او في احدهما مجاز في الاخر قال بكل طائفة وفي الاصطلاح وقد اختلف العلماء في تعريفه والاصح منها ما ذكره المص هنا وهو تعريف الحاجبي قبله انه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فبقيد رفع الحكم الشرعي خرج رفع الحكم الثابت بالعقل كالاباحة الثابتة بحكم الاصل فان رفع مثله لا يسمى نسخا وقولنا بدليل شرعي خرج رفع الحكم بموت او جنون ونحوهما وبقولنا متاخر خرج نحو الاستثناء والشرط والغاية لعدم تاخرها فان قولنا اصل عند كل زوال الى اخر الشهر فيه رفع الحكم بدليل شرعي لكن غير متاخر وان امكن ان يقال انه لا رفع هنا فان المجموع يثبت به حكم واحد ولم يثبت الحكم باول الكلام اذ الكلام بالتمام هذا وقد يزاد في الحد قيد اخر وهو قولهم على وجه لولاه لكان ثابتا ليخرج مثل نهي الله تعالى عن فعل ما امر به كما اذا امر بصوم يوم الخميس ثم بعد صوم خميس نهى عن صوم الخميس فان هذا النهي ليس على وجه لولاه

لكان ثابتا العدم اقتضاء الامر التكرار وانت خبير بخروج مثل هذا الوقع لعدم الوقع فيه كما لا يخفى
اذا عرفت هذا فنقول اتفق اهل الملل قاطبة على جواز النسخ وعلى وقوعه وخالف في الجواز بعض
طوايف اليهود قلت وهم فرقة منعته عقلا وفرقة منعته سمعا محتجين بما روي عن موسى ع تمسكوا بالسبت ...
انشاء الله تعم وفرقة جوزت النسخ عقلا وسمعا لكنها انكرت معجزة النبي ص وزعموا انه لم يأت
بمعجزة تشهد بصدقه كمعجزات موسى ع قالوا والوجه بذلك لصدقنا وحكمنا بان شريعته ناسخة الشرايع
المتقدمة عليها فهاو فرقة اقرت بنبوته ص وبظهور المعجزة على يديه لكنها زعمت انه مرسل الى العرب دون العجم
وهم العنانية ويحتمل انهم يجوزون النسخ ويحتمل انهم يمنعونه كما منعه الاولون ويقولون ان شريعة موسى ع
لم تنسخ اما الوقوع فقد خالف فيه ابو مسلم الاصفهاني من المسلمين حيث جوزه عقلا ومنع وقوعه
وبالغ في عدم وقوعه في القران نقول المص ههنا سيما في القران لان مصيا احدهما سيما الوقوع فيه فان
النسخ فيه كثير والاخر سيما نظيره فانه قد بالغ في نفيه فيه وكلاهما صحيح واعلم انا اذا اثبتنا الوقوع
ثبت الجواز فليكتف به من غير تعرض للجواز واثبات وقوعه في القران يكفينا في ابطال مذهب الاصفهاني
فلذا اثبت وقوعه فيه بوجوه الاول اية القبلة اعني قوله تم سيقول السفهاء من الناس ما وليهم
عن قبلتهم التي كانوا عليها فانها نسخت بقوله تم فول وجهك شطر المسجد الحرام وقد اجاب الاصفهاني
بان ذلك لم ينسخ لبقاء الاستقبال الى بيت المقدس عند الاشتباه وهو فاسد فانه عند الاشتباه
لا خصوصية لبيت المقدس بل هو كغيره الثاني قوله تم والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فانها دلت على وجوب الانفاق على الزوجة
حولا وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت نقضت عدتها ولا شيء لها ونسخت بقوله تم والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الدال على وجوب الاعتداد
باربعة اشهر وعشرا وقد اجاب بان ذلك لم ينسخ لبقائه في بعض الصور فان الحامل اذا كان مدة حملها حولا
تعتد بالحول فهو تخصيص ويدفع بان الاعتداد في هذه الصورة ليس بالحول من حيث هو حول وانما هي
بالحمل الى ان تضع وخصوصية السنة لغاة فانه لو حصل باقل منها انقضت ولو زاد لم ينقض بها ايضا
وثالثها اية الصدقة اعني قوله تم يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة
فانها دلت على وجوب تقديم الصدقة على المناجات مع الرسول ولم يمتثل بذلك سوى امير المؤمنين
كان معه دينار فاستبدله بدراهم وكان يتصدق ثم يناجيه ثم تعاقبا حتى نسخ عقيب ساعة بقوله تم
ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات فان لم تفعلوا الاية وقد اجاب عن ذلك بان

الغرض من الصدقة

الغرض من الصدقة حصول التميز بين المنافق وغيره وبعد حصوله سقط التعبد بها لا لان زوال السبب
الخاص يوجب زوال الحكم وليس من النسخ بشيء ورد بعدم ظ فان كون الصدقة للتميز يوجب ان يكون
الصحابة غير علي ع منافقين لانه لم يتصدق سواه كما عرفت وهو قايل ببطلان ذلك ورابعها اية الثبات
اعني قوله تم ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فانها تدل على وجوب الثبات الواحد من
المؤمنين للعشرة من الكفار ونسخت بقوله تم الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن
منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاوجب بها ثبات الواحد للاثنين ونحو ذلك من الايات المكذبة
لدعواه فان قيل كيف يتصور من المسلم انكار النسخ وهل منكر النسخ الا كافر كيف وهو من ضروريات
الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض احكام الشرايع السابقة بثبوت شريعتنا والقواطع وبعض احكام
شريعتنا بقواطع من شريعتنا قلت انه لا ينكر عدم بقاء تلك الاحكام وانما ينازع في الانقطاع والارتفاع
ويزعم ان تلك الاحكام كانت مقيدة الى زمن شريعتنا والحاصل انه لو كان المراد ان الشرايع الماضية والا
لم يرتفع بشريعة نبينا محمد ص بل باقية كما كانت كان غير مسلم وليس مراد المسلم المنكر للنسخ ذلك وانما
يريد ان الشريعة المتقدمة والحكم السابق موقت بورود الشريعة المتاخرة والحكم المتاخر واذا كان الاول
موقتا لا يكون الثاني نسخا وانت خبير بان النزاع في ذلك يرجع الى اللفظي فتامل استدل ابو مسلم
على عدم الوقوع في القران بقوله تم وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فانه
يدل على امتناع بطلان القران السابق او اللاحق ولو جاز النسخ جاز ابطاله اذ النسخ ابطال
هو مستلزم لوقوع الباطل فيه والجواب ان ذلك لا يصدق ما يدعيه فان الضمير فيه للمجموع والمراد
انه لم يتقدم هذا الكتاب من كتب الله تم ما يبطله ولا ياتي من بعده ما يبطله ايضا وذلك لا ينافي
تطرق الى بعضه وان قلنا ان النسخ ابطال **قال** منكروه وما في التورية من امر ادم بتزويج بناته ببنيه
يكذب اليهود وما نقلوه عن موسى مزية او يراد طول الزمان كما تضمنت التورية في عتق العبد والمصلحة
تختلف باختلاف الازمان وساير شبههم ظاهر الدفع **اقول** هذا الكلام مع اليهود وحاصله انه
جاء في التورية ان الله تم امر ادم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى ع وهو النسخ
وايضا جاء في التورية انه تم قال لنوح وقت خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة ماكلة لك ولذريتك
واطلقت لكم ذلك كالنبات والعشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم تم كثيرا من الدواب في شرع موسى
وهو النسخ فبطل قول اليهود احتجوا بوجوه الاول وهو لمن منعه سمعا قالوا لو صح النسخ لصح نسخ شرع
موسى والتالي باطل لاستلزامه بطلان قول موسى ع هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض

وقوله ع تمسكوا بالسبت ابدا وقد ثبت بالتواتر قلنا لا نسلم ان هذا قول موسى ع وانما هي رواية مختلفة
قيل اختلقها ابن الراوندي ولو ثبت مثل ذلك لما اختص به بعض دون بعض ومعلوم ان كثيرا
منهم يقبله كعبد الله ابن سلام وغيره من احبارهم ولقضت العادة باحتجاجهم به على النبي ص فكان
ينقل مثل عادة ودعويهم التواتر في ذلك باطلة لانقطاع تواترهم لما استاصلهم بختنصر النصراني
حيث توجه الى بيت المقدس بعساكره وقتلهم الا من شذ عنهم سلمنا انه من قول موسى ع لكن لا دلالة فيه
على عدم صحة النسخ سوى قيد التابيد وهو غير مانع منه لجواز ان يكون المراد بالتابيد طول الزمان كما
في التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم
ابدا ثم ارتفع ذلك الحكم والتعبد به وايضا قد امروا بتقريب خروفين خروف غدوة وخروف عشية
قربانا ابدا ثم رفع عنهم وايضا امروا في قصة دم الفصيح بان يذبحوا الجمل وياكلوا لحمه ملهوجا ولا يكسروا
منه عظما ويكون هذا لهم سنة ابدا ثم زال التعبد به ففي مثل هذه المواضع ان اعترفوا بان المراد بالابد
المدة الطويلة فيقال لهم وكذا في قول موسى ع وان قالوا ان المراد به معنى الدوام وقد رفع كان نسخا كما
لا يخفى الثاني وهو لمن منعه عقلا قالوا لو صح النسخ لكان الفعل الواحد حسنا وقبيحا والتالي باطل اما
الاولى فلان شرعية الفعل والامر به يوجب ان يكون حسنا ورفعه يوجب ان يكون قبيحا لان ما
هو حسن يمتنع رفع الشرع له واما الثانية فلامتناع اجتماع تلك الصفتين المتقابلتين في محل واحد
قلنا ان اردتم اجتماع الحسن والقبيح في الفعل الواحد في وقت واحد فلا يلزم وان اردتم اجتماعهما
مطلقا ولو في وقتين فلا نسلم بطلان التالي فان الفعل الواحد قد يحسن في وقت ويقبح في اخر كيف
والشرايع تابعة للمصالح واختلافها باختلاف الازمان جايز فربما كان الفعل لطفا في هذا الوقت
دون غيره وبالنسبة الى هذا الشخص دون غيره كشرب دواء فانه في وقت نافع وفي اخر ضار
وعلى هذا فيجوز تجدد المصلحة في وقت بسببها يحسن الفعل بعد ان كان قبيحا وبالعكس فان قلت
فيلزم البداء وهو عليه تم محال قلنا فرق بين تجدد المصلحة وتجدد علمها والاول لازم هو الاول لا الثاني
فانه تم عالم بحال الفعل في جميع الاوقات لكن قد يتجدد مصلحة للعبد بالنظر الى الوقت الخاص بسببها
يصير الفعل حسنا بخلاف الامر به بعد ان لم يكن واين هذا عن البداء قالوا ثالثا الحكم في علمه تم اما ان يكون
مستمرا ثابتا ابدا او لا يكون وعلى التقديرين لا نسخ اما على الاول فظ والا لزم خلاف ما علمه او لا وهو
الجهل الذي يجب تنزيهه تم عنه واما على الثاني فلانه تم يعلمه الى وقت معين فالحكم في علمه موقت
غير ثابت فيما بعده فالقول المنافي للاول فيه لا يكون رفعا لحكم ثابت فلا يكون نسخا والجواب باختيار

الشق الثاني

الشق الثاني اي يعلمه الى وقت معين وهو الوقت الذي ينسخ فيه وعلمه برفعه اياه بناسخ لا ينافي
النسخ بل يحقق وجوده والتحقيق ان النسخ رفع للحكم الذي يظن نحن استمراره ودوامه فهو يقطع
الاستمرار المظنون واما هو تم فعالم بثبوت الحكم الاول الى وقت معين هو وقت اطلاعنا منه تم
على الناسخ الرافع للاستمرار المظنون لنا وح فنسخ الحكم لا ينافي كونه في علمه تم ثابتا الى وقت معين
ارتفع الحكم فاما قبل وجود الفعل او بعده او معه والاقسام باطلة اما الاول فلانه اذا لم يوجد كيف يرفع
فان العدم الاصلي ليس برفع واما الثاني فلانه ارتفاع بعد وجوده وانقضائه وهو باطل ايضا اذ لا
يتصور رفع ما وجد وانعدم واما الثالث فلانه لو ارتفع مع وجوده للزم اجتماع النفي والاثبات
فيوجد حين لا يوجد والجواب انه يجوز ان يكون الرفع حال انعدامه الحاصل بعين هذا الرفع لو وجب
اجتماع العلة والمعلول زمانا ولو سلم فهذا انما يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير المتنازع فيه فانه
في الحكم الذي كان متعلقا به وزوال الحكم كما يزول بالموت لا يقال فيجيء في التعلق الترديد لانا نقول
ليس معنى ارتفاعه انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا يمتنع ذلك بعد التحقق والوجود فان قيل
فيرد في التعلق قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه انه قد وجد التعليق بالفعل في الزمان الاول
ولولم يوجد التعلق بالفعل في الزمان الثاني فارتفع وانقطع الاستمرار الذي كان يتحقق لولا الناسخ
رابعها ان شرع موسى ع اللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه او لا يدل عليه فان دل على دوام شرعه
فاما ان يقترن بشيء يدل على انه سينسخ او لا فان كان الاول اعني ان يدل اللفظ على دوام شرعه ويقترن
بما يدل على نسخه فباطل من وجهين الاول التنصيص على الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم تناقض الثاني
انه لو بين ان شرع موسى ع سينسخ لوجب ان ينقل بهذه الكيفية لانه لو جاز وقوعها ولم ينقل يجري مثل ذلك
في شرعكم ايها المسلمون فلم يبق لكم طريق قطع بعدم نسخه وايضا ذلك مما يتوفر الدواعي على نقله وهو مما
للاشتهار والا فيمكن ان يقال عليكم لعل القران عورض ولم ينقل واذ ثبت وجوب نقل تلك الكيفية
بالتواتر كما نقل شرعه وجب ان لا ينازع احد في ذلك وحيث نازع واحد على عدم ثبوتها وان كان الثاني
اعني انه يذكر لفظا يدل على دوام شرعه ولا يقترن بما يدل على انه سينسخ فنقول وجب ان لا يصير
منسوخا والا لزم التلبيس حيث ذكر ما يدل على الدوام وليس بمراد ولزم عدم الوثوق بشيء من الظواهر
لكون مثل هذا ظاهرا في الدوام وليس بمراد وان كان الثالث اعني ان يبين شرع موسى من غير دلالة على
الدوام فنقول مثل ذلك لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة لان الامر لا يفيد التكرار ومثل ذلك لا يسمى نسخا
والجواب باختيار الشق الاول والثاني اما الاول فنقول انه تم يجوز ان يكون بين انه سينسخ لكن لم ينقل

ذلك لانقطاع اليهود وهلاكهم في عهد بختنصر النصراني ولا يرد مثل ذلك علينا لاتصال الامم
بين المسلمين في جميع الاعصار وكونهم في كل عصر بالغين حد التواتر واما الثالث فيمنع لزوم
التلبيس اذا لم يقترن بالامر ما يدل على النسخ لا تابيدا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى
وقت الحاجة فيجوز ان يكون ذكرا ولا بلفظ الدوام ثم لما حل وقت النسخ بين نسخه **قال** مد ظله فصل
هل يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته المرتضى والشيخ والعلامة والمعتزلة لا والمفيد والحاجبي و
اكثر الاشاعرة نعم للاول لزوم البدا وتعلق الامر بما تعلق النهي به ان حسن قبح النهي او قبح الامر و
للثاني قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعود الخمسين الى الخمس ونسخ تقديم الصدقة وذبح
اسماعيل ومساواة الرفع بالموت وكل نسخ كذلك والحق ان المعترض على كل من الفريقين مستظهر
اقول اختلفوا في نسخ الحكم كالوجوب مثلا قبل حضور وقته وتحرير محل النزاع ان نقول لا خلاف
في جواز نسخ الحكم بعد مضي وقته سواء فعل او لا فان الله تع كما يامر من يطيعه بالفعل يامر من يعصيه
واذا كان لو امر فاطاع جاز النسخ بلا اشكال فليجز فيما لو امر فعصى المكلف لان حسن النسخ التابع
لتعريف المصالح لا يتغير بالطاعة والمعصية ولان الكفار مخاطبون بالناسخ والمنسوخ ولم يفعلوا
شيئا من ذلك انما الخلاف في جواز نسخ الحكم قبل حضور وقته الذي يتمكن المكلف من اداء الفعل
فيه سواء كان قبل دخول الوقت كما اذا قال صم يوم الخميس ثم يقول قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس او
بعد دخول الوقت وقبل انقضاء زمان يسع الفعل بتمام شروطه كما اذا قال حج هذه السنة ثم يقول
يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع الاسباب لا تحج فبعض اصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ ابي جعفر
الطوسي والعلامة الحلي ره والمعتزلة وبعض الاشاعرة على عدم الجواز وهذا هو الاقوى عندي
وبعض اصحابنا كالشيخ المفيد على ما نقله الشيخ في العدة وحكاه عنه المحقق في اصوله والحاجبي
والبيضاوي واكثر الاشاعرة على الجواز وتوقف المص في ذلك لنا على عدم الجواز انه لو جاز النسخ
قبل حضور الوقت لزم البدا والتالي باطل اما الاولى فلان البدا عبارة عن ظهور ما كان خفيا على
الامر غير عالم به وهو ظ ان النسخ على ذلك الوجه يقتضي ان يكون الشخص الواحد مامورا منهيا
عن فعل واحد في وقت واحد من وجه واحد لان الكلام في مثله فانا نعلم انه اذا قال في صبيحة يوم صلوا
عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الظهر لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين كان قد تناول الامر والنهي
فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وصدرا من مكلف واحد الى مكلف واحد وظ ان ذلك
انما يكون البدا والقصد الى الامر بالقبيح والنهي عن الحسن اذ الفعل ان كان قبيحا فالامر به امر بالقبيح

وان كان حسنا فالنهي عنه نهي عن الحسن واما الثانية فباطل بالاتفاق ولاستحالة البداء عليه تع
ولنا ايض انه لو جاز النسخ قبل حضور الوقت لزم تعلق الامر بما تعلق به النهي والتالي باطل بيان الملازمة
ان الفعل الواحد في الوقت بالنظر الى مكلف واحد لو تعلق به بعد الامر نهي كان متعلق الامر والنهي واحدا
واما بطلان التالي فلامتناع اتحاد متعلقيهما لان الامر يدل على الحسن والنهي يدل على القبح فيلزم كون
الشيء الواحد حسنا قبيحا معا وهو محال لا يقال ما ذكرتم انما يتم لو تناول الامر ما تناوله النهي وهو ممنوع من
وجهين فاولا انا نقول ان النهي انما يتناول مثل الفعل الذي تناوله الامر لا عينه وثانيا ان النهي انما تعلق
بالفعل والامر الاول بالاعتقاد لانا نقول الفعلان اذا اختصا بوقت واحد من وجه واحد استحال ان
يكون احدهما مصلحة يتعلق به الامر والاخر مفسدة يتعلق به النهي بل الامر الاول يعمهما على ان
التخيير بينهما غير ممكن فلا يجوز ان يتناول التكليف احدهما دون الاخر وكيف والامر يتعلق بنفس الماهية و
تعلقه بالافراد من حيث ان الماهية لا يمكن تحققها بدونها وح فلو ثبت النهي عن نفس الماهية بعد الامر
اتحد المتعلقان فاندفع الاول واما عن الثاني فلانا نعم ان لفظ الامر انما تناول الفعل فحمله على الاعتقاد عدول
عن الظ وهل هو الا الغاز وتعمية سلمنا لكن نقول الاعتقاد يتبع المعتقد لانه انما يتناول الشيء على ما هو به
حتى يحسن تعلق الامر به اذ لو كان على خلاف ما امر به لكان جهلا وذلك قبيح فيحسن الامر به وح فلا
بالاعتقاد ظ في وجوب الاعتقاد ولا معنى لوجوبه مع كون الفعل غير واجب ومعه فلا يصح النهي فان قيل
ظ ان الامر تابع لحسن الفعل والنهي لقبحه عندنا معشر العدلية فانا نعتقد انهما لا يؤثران في الفعل
بشيء من الصفتين ولهذا يستدل بوقوع الامر من الحكيم على ان الفعل حسن وان فيه جهة وجوب
وبوقوع النهي منه على انه قبيح وان فيه جهة حرمة وان كنا لا نعلم الجهات على التفصيل وح فالمانع
من ان يامر الله تع المكلف بالصلوة في وقت زوال الشمس وتكون هذه الصلوة واجبة في
الوقت المضروب مع استمرار حكم الامر وعدم ورود النهي عنها ومع وروده تكون قبيحة في
امر بالصلوة اعتقد وجوبها عليه ما لم ينه عنها فاذا ورد النهي اعتقد قبحها والحاصل انه يجوز
اختلاف الفعل بالوجوب والتحريم بحسب تعدد الجهات ويكون الغرض من هذا التكليف هنا امتحان
المكلف بانه ان عزم على فعله اطاع وان تجنب عصى قلنا اختلاف الجهات انما يوجب اختلاف الفعل
بالوجوب والتحريم ان لو كانت الجهة لها مدخل في وقوع الفعل كالصلوة فانها من جهة كونها عبادة
لله تع واجبة ومن جهة كونها عبادة للغير حرام وكوقوعها بطهارة وبدونها اما لو لم يكن
الاختلاف على هذا الوجه فالظ امتناع اجتماع الوجوب والتحريم في الفعل الواحد ولو تعدد

الجهات وظ ان استمرار حكم وعدمه ليس بتلك المثابة فان الفعل المامور به في وقت ان كان مصلحة
فيه لم يتغير حاله بورود النهي وعدمه فيكون النهي عنه قبيحا وان لم يكن مصلحة فيه
الامر لا يتغير حاله فيكون الامر به قبيحا قالوا اولا قال تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وهو يدل على ان رفع جميع الاحكام وثبوتها بيده على ما يشاء من انحاء المحو والاثبات ومن تلك
الانحاء رفع الحكم ونسخه قبل حضور الوقت فيجوز قلنا ظاهر المحو والاثبات لا يتناول النسخ اذ لا
محو واثبات فيه على الحقيقة بل هما مجازان فيه والمراد على ما قيل انه يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء
ويثبت ما يشاء مما يتعلق بذلك من صلاح الملائكة وايض روي ان الحفظة تكتب على العبد طاعته
ومعصيته فيمحو الله تع من المعاصي ما يشاء سلمنا ان المراد النسخ لكن لا نسلم انه يشاء مثل محل النزاع
كيف والدليل العقلي قائم على خلافه فيجب تخصيصه بما عدا ذلك قالوا ثانيا الوجه الجز النسخ قبل حضور
الوقت واقع وقد وقع فان الله تع اوجب ليلة المعراج خمسين صلوة ثم ان النبي ص راجع الى
ان نسخ الزايد على الخمس وردت الصلوة الى الخمس وهذا نسخ قبل الوقت قلنا الخبر متروك
الظ لدلالته على ان النسخ قبل امكان الفعل او وقوعه قبل علم المكلف انه مامور به والخصم قد لا
يساعد على ذلك على ان التحقيق ثبوته نظرا الى ان الخمسين ان كانت لطفا للمكلفين فكيف لم يكلفهم
بها وان لم يكن فكيف يعرض عليهم التكليف بها ولان التكليف لا يتعلق باختيار الانبياء ولا يؤثر فيهم
مسئلتهم التخفيف وبالجملة ظاهر الخبر يعطي انه موضوع وح فاثبات مثل هذا الاصل العظيم به مشكل
قالوا ثالثا اوجب الله تع تقديم الصدقة على النجوى بقوله تع يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا الاية ثم نسخ بقوله تع ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات الاية وكان نسخه
قبل حضور الوقت فثبت المط قلنا الكلام فيما لم يمتثل به اصلا وامير المؤمنين علي ع قد امتثل به ثم
قبل نسخه كما تقدم قالوا رابعا ان ابراهيم ع امر بذبح ولده اسماعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح وهو
دليل على ما قلناه اما انه امر بالذبح فلقوله تع حكاية عن ولده اسماعيل بعد قول ابراهيم اني ارى في
المنام اني اذبحك قال يا ابت افعل ما تؤمر فقوله ما تؤمر لا بد ان يكون عائدا الى شيء ذكر قبله و
ليس ذلك الا الذبح وايض قد اقدم على الذبح وعلى ترويع الولد ولو لم يكن مامورا به لامتنع شرعا وعادة
مثله عن مثله ع وايض قوله تع ان هذا لهو البلاء المبين ظ في الامر والا لم يكن بلاء مبينا وايض قوله تع و
فديناه بذبح عظيم دليل عليه فانه لو لم يؤمر بذبح الولد لما احتيج الى الفداء ولانه بدل المامور به واما انه
نسخ قبل وقت الفعل فلانه لم يفعل ولو كان عدم الفعل مع حضور الوقت وبقاء التكليف لكان

عاصيا لا يقال لم يؤمر ابراهيم بالذبح نفسه بمعنى فري الاوداج وانما امر بمقدماته كالاضجاع وتناول
المدية ويدل عليه قوله تع ونادينا ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا ولو كان الذبح من المامور به وهو
لم يفعله قطعا لما كان قد فعل بعض ما امر به فكان قد صدق بعض الرؤيا سلمنا لكن قد روي انه ذبح
لكن كلما قطع التحم سلمناه لكن لا نسلم انه لو لم يفعل وقد حضر الوقت كان عاصيا اذ ربما كان الوقت موسعا
فاخر الفعل لذلك ثم نسخ وقد يدل على التوسعة قوله لولده فانظر ماذا ترى ولو كان مضيقا لم يستشر
عنه به او بتروح فيكون من قبيل النسخ بعد امكان فعله ومضي وقته وهو جائز اتفاقا لانا نقول
لو لم يكن مامورا بالذبح نفسه لم يحتج الى فداء لانه على هذا يكون مامورا بالمقدمات نفسها وقد اتى
بها فلا حاجة الى الفداء لان الاتي بالمامور به يخرج عن العهدة من غير فداء واما تصديقه الرؤيا فباعتبار
عدم انقباضه وعزمه على الاتيان بما امر به فانه باعتبار فعل المامور به بتمامه فليس في الاية دلالة عليه وقوله
انه ذبح لكن كلما قطع التحم قلنا لو اتى بالمامور به لم يكن للفداء حاجة فان قيل الحاجة اليه لعدم حصول
المقصود الذي هو ازهاق النفس قلنا ان كان الازهاق مامورا به ولم يفعل قطعا ثبت المط وان
لم يكن مامورا به فلم يكن الفداء عنه على ان حكاية الالتحام لو وقعت لنقلت عادة وقوله قد يكون
موسعا قلنا لو كان كما قلتم لامتنع الاقدام منه ع وترويع الولد وتخويفه رجاء انه ينسخ فيسقط
الامر ومثله مما يخرم عادة في هذا نظر اذ يجوز ان يكون المامور به المقدمات نفسها الا الذبح ويكون الفداء فداء
عن الذي ظن انه يؤمر به من الذبح او عن مقدمة الذبح لان الفداء لا يجب ان يكون من جنس ما فدي به الا ترى
ان الهدي يفدى به حلق الرأس وان لم يكن من جنسه ويمكن الجواب عن اصل الدليل ان ذبح الشاة قد
خلف ذبح الولد والخلف يقوم مقام الاصل فلو كان ذبح الولد مرتفعا لما احتيج الى الفداء يقوم مقامه فان
الفداء هو ما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه فان قيل الفداء قد حرم الاصل فيكون ناسخا
قلنا كان حراما في الاصل وامر بذبحه فلما اقيم الفداء مقامه عادت الحرمة الاصلية وذلك ليس بنسخ قالوا
خامسا التكليف بالفعل ثابت قبل وقته فوجب الحكم بجواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت قلنا لا نسلم ما ذكر
فان الامر بالفعل مع العلم باخترام المكلف قبل وقته قبيح لا يقع من الحكيم والامر به تكليف بما لا يطاق
التكليف في وقت مقيد بعدم الموت فيه فلا رفع معه اذ الرفع فرع الثبوت قالوا سادسا كل نسخ فهو
رفع الحكم قبل حضور الوقت فكل من قال به لزمه القول بذلك اما الاولى فلان التكليف بالفعل بعد وقته
محال لانه ان فعل اطاع وان ترك عصى فلا نسخ ورفع في وقت فعله ايض محال لانه قد فعل وخرج عن العهدة
فلا تكليف فتعين ان يكون التكليف قبل وقت الفعل واما الثانية فلان النسخ رفع التكليف

والتكليف على ما بيّنا انا ثابت قبل وقت الفعل فالنسخ برفع التكليف قبل وقته وهو المط هذا خلاصة ما قرره العضد
في شرح المختصر ولا يخفى ان الشق الثاني انما يتم لو اريد بوقت الفعل وقت وجود الفعل ووقوعه من المكلف
وما ذكره في الشق الاول مبني على ان يراد بوقت الفعل الوقت المقدر له شرعا سواء اوقع المكلف الفعل او لا
ومع ذلك يرد عليه ان الخصم يختار قسما اخر وهو ان النسخ في وقت الفعل المقدر بمضي زمان يسع الفعل
ويتمكن المكلف من الفعل فيه وايضا نختار الشق الاول وان التكليف بعد وقت الفعل في الجملة وليس ذلك
مما لا كلام فيه اذا صلى صلوة الظهر يوم مثلا ويبقى اصل التكليف بها الى غيره وجود الناسخ قبل الظهر الاخر وان اراد
بعد ذلك الفعل المعين كان يريد انه لا يبقى تكليف بصلوة ظهر الخميس بعد انقضاء ظهر الخميس ثم لكن لا يلزم
من نفي التكليف كون النسخ قبل الوقت يعني انه قبل دخول وقت شيء من افراد الفعل لجواز ان يكون النسخ
بعد فعل بعضها والكلام فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي هي محل التكليف لعدم مضي وقتها فلا يسلم لكن ان
كل نسخ فهو قبل الوقت واذ عرفت ما قلنا ظهر لك ما في قول المص والمعترض مستظهر وانكشف انه مستظهر
على ادلة الجواز دون العدم فتدبر المقام فانه من مزال الاقدام **قال** مد ظله فصل ينسخ الكتاب والسنة
متواترة واحاد بالمثل والكتاب بالمتواترة وهي به لا احدهما باحادها **اقول** هنا مسائل الاولى ان الكتاب
ينسخ بالكتاب وهو اتفاق العلماء خلافا لما روي عن ابي مسلم محمد ابن بحر الاصفهاني فانه منع منه
وهو محجوج بالاجماع من العلماء قبل حدوث خلافه على ذلك اذ لا خلاف بين الصحابة والتابعين في ان
من القران الناسخ والمنسوخ كنسخ الاعتداد بالحول باربعة اشهر وعشر ونحو ذلك من الايات وقد
تقدم بيان ضعف قوله فلا حاجة الى الاعادة الثانية ان السنة متواترة او احادا تنسخ بمثلها وقد
وقع كقوله ص في شارب الخمر من شربها اربعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها رابعة ولم يقتله فكان تركه القتل
نسخا او كقوله ص كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونحو ذلك من الامثلة المسئلة الثالثة
نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وقد اختلف فيه فالمشهور وعليه الجمهور جوازه وذهب الشافعي ومن تبعه
الى عدم جوازه لنا لو امتنع لغيره والتالي باطل اما الاولى فلان ذلك بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال واما الثانية فلان الاصل عدم الغير ولانها حجة يجب العمل بها فجاز النسخ بها ولنا ايضا قوله
لتبين للناس والنسخ نوع بيان قالوا قال تع ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على
ان ما ينسخ القران به يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كك وايضا الضمير في نأت يتعلق به فيجب ان لا يحصل
هو الاتي بما تقرع وهو القران قلنا لا نسلم دلالة الاية على ان المأتي به من القران يعني الخير او المثل
هو الذي وقع به النسخ كيف وترتب الاتيان على النسخ يقتضي سابقة نسخ فلو كان النسخ بالمأتي

المتوتر

الترتب عليه لزم الدور ويخدشه ترتب الاتيان على ارادة النسخ اي اذا اردنا انسخ اية والجواب الحق
ان الخيرية والمثلية بالنسبة الى المكلف والمراد ما ننسخ من حكم نأت بحكم خير للمكلف من المنسوخ لكونه
اصلح له في الدارين او لكونه اكثر ثوابا او مساو بالاماد كونه كيف والقران لا تفاضل فيه ليكون بعضه خيرا
من بعض على ان السنة منه تع كالقران والفرق بالاعجاز وعدمه غير ضائر واما اضافة الاتيان الناسخ
اليه تع فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ما من الرسول منه تع ايضا لانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
ولقوله تع وما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي الرابعة نسخ السنة متواترة واحادا بالكتاب وقد
اختلف فيه والاكثر على الجواز ومنعه الشافعي في احد قوليه ومثله بعض اصحابه لنا انه حجة تمسك
به فجاز النسخ به كالكتاب بالكتاب ايضا القران اقوى من السنة فجاز نسخها به كالاحاد بالمتواتر و
الوقوع فان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة لانه ليس في الايات ما يدل عليه ثم نسخ بالقران اعني
قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام وصوم عاشوراء ثبت بالسنة ونسخ بالقران اعني قوله تع فمن
شهد منكم الشهر فليصمه ونحو ذلك فان قيل لم قلتم ان النسخ في هذه الصور بالقران ولم لا يجوز ان
يكون بالسنة الموافقة له في الحكم قلنا نحن لا نريد بالناسخ الا ما رفع الحكم السابق وازاله وهو صادق
على هذه الايات واستعمال النسخ بغيره موافق يطرحه اصالة العدم على ان مثله لو كان قادحا لامتنع
تعين الناسخ في صورة من الصور لاحتمال كونه غيره وهو موافق له قالوا قال تع لتبين للناس ما نزل
اليهم فانه يدل على ان كلام الرسول ص مبين للقران فلا يصح نسخه بالقران والا لكان القران بيانا
له لان الناسخ بيان للمنسوخ فيكون بيان كل منها متوقفا على بيان الاخر قلنا معارض بقوله تع
تبيانا لكل شيء في وصف القران ونمنع كون النسخ بيانا بل رفع كما تقدم تعريفه سلمناه لكن المراد بالتبيين
الابلاغ وحمله عليه اولى للعموم في كل القران واما حمله على بيان المراد فيبطل عمومه ويوجب حمله
على بعض ما انزل اعني ما كان مجملا او عاما وحمل اللفظ على الظاهر اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر
سلمناه لكن كونه مبينا لا ينفي كونه ناسخا لجواز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع
منها سلمناه لكن كون الرسول مبينا لا يدل على ما زعمتم بل على انه مبين وبيانه تارة يكون بالكتاب
واخرى بالسنة فان قيل اليس في نسخ السنة بالقران تنفير برد كلام الرسول ص قلنا لم لما علم انه
مبلغ فلا نفرة المسئلة الخامسة لا ينسخ القران والسنة المتواترة بخبر الواحد وعلى هذا الاكثر
خلافا لبعض الظاهرية فانهم جوزوه لنا على عدم الجواز اجماع الصحابة على رد ما خالف القران من
اخبار الاحاد وكذا السنة المتواترة ولنا ايضا انهما قطعيان وخبر الواحد مظنون والمظنون

يضمحل بالقاطع فلا يرتفع به قالوا والاجماع تخصيصهما به فليجز النسخ لانه تخصيص ايضا غايته انه في الازمان
وذلك لا يصلح فارقا قلنا لا نسلم جواز تخصيصهما به كيف والمسئلة محل اشكال ثم لو سلمنا لقلنا الفارق
بينهما الاجماع فانه هو الذي اوجب الجواز في التخصيص بخبر الواحد ولم يوجبه في النسخ وفيه نظر قالوا ثانيا
قد وقع فان اهل قبا سمعوا مناديه ع الا ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم احد من
الصحابة قلنا لا نسلم معلومية ذلك من الخبر وحده ولم لا يكون لانضمام القرائن حتى صار كالخبر المحفوف
بها مدخل في الاستدارة قالوا ثالثا قد وقع فان قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا
ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير نسخ بما روي عنه ص من نهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع
قلنا ليس في الاية الاحكاية عن عدم الحرمة بمعنى انه لم يثبت تعلق خطاب النهي عن غير هذه المذكورات
وليس هذا الاخبار اعن بقاء الاباحة الاصلية بالنسبة الى ما عدا المذكورات فتحريم كل ذي ناب تاما
لم يرفع الا الاباحة الاصلية واين هذا عن النسخ الذي هو رفع الحكم الشرعي فان قلت الاية دلت على
عدم التحريم الشرعي ولا يستلزم التحليل الشرعي من الاية تعلق خطاب الشارع لجوازه فهو مم كيف
وعدم تعلق الخطاب بشيء لا يلزم منه تعلق خطاب اخر به لجواز انتفائهما معا فان المباح بحكم الاصل
لم يتعلق به التحريم الشرعي ولا التحليل الشرعي وان اريد اشعارها بذلك من حيث انها تدل على عدم
الحرمة بسبب عدم الخطاب المتعلق بالحرمة فذلك لا يلزم منه الا الدلالة على الاباحة الاصلية فان
الاية لم تكون خطابا متعلقا بافادة ان التحريم من الوحي لم يتعلق بغير المذكورات وانه لا حرج في فعل
غيرها بسبب عدم ما يدل على الحرج لا لما يدل على عدم الحرج واعلم ان نسخ خبر الواحد بالمتواتر لم يعلم
حاله من كلام الاستاد المص مد ظله وان ادخلته في قوله ينسخ السنة متواترة واحادا بالمثل على ان
يكون المعنى ان السنة مطلقا وينطرح فيه الاقسام الاربعة ثم لما كان قسم واحد منها وهو نسخ
المتواتر بالاحاد غير جائز اشار اليه بقوله لا احدهما باحادها فبقي الاقسام الثلاثة داخلة في ذلك
لم يكن بذلك البعيد وان ابيت عن ذلك وجعلته مستفادا من قوله والكتاب بالمتواترة فانه اذا
ثبت نسخ الكتاب بالمتواترة فنسخ خبر الواحد بها اولى كان اولى **قال** مد ظله والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
به الا ان يتحقق قبل انقطاع الوحي **اقول** هل يجوز ان يكون الاجماع ناسخا او منسوخا او لا وقبل بيان ذلك
لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الاجماع هل يجوز ان يحصل في مدة حيوته ص قبل انقطاع الوحي او لا
الجمهور قاطبة على عدم جواز ذلك بناء على ان الاجماع انما ينعقد دليلا شرعيا يحتج به بعد وفاته ص
فاما اجماعهم في حيوته فليس بحجة واذا لم يصر حجة شرعية الا بعد وفاته وقد عرفنا انه لا نسخ بعده لان

الاحكام

الاحكام انما تعرف من جهة الشارع فلا وجه للحكم بحدوث ناسخ بعده ولان الاحكام مقررة على ما كانت
عليه حال وفاته لانقطاع الوحي وامتناع النسخ بعد ذلك واذا ثبت هذا تم لهم ان الاجماع لا ينسخ ولا
ينسخ به ولا يلتفت الى خلاف عيسى بن ابان من اصحابهم حيث جوز نسخ النصوص بالاجماع لانه منوع
فيما بينهم اما الاولى فلانه لو نسخ لكان اما بنص او اجماع او قياس والتالي باطل باقسامه اما الاول فلان
النص يكون متقدما عليه لاستحالة ان يحدث بعد موته ص كتاب او سنة واذا كان النص متقدما
عليه استحال نسخه له اذ الناسخ يكون متاخرا واما الثاني فلان النسخ انما يكون اذا كان الثاني
بخلاف الاول وكونه بخلافه باطل لانه يكون عن دليل البتة فان كان نصا كان الاول باطلا لكونه على
خلاف النص وان كان قياسا كان الثاني باطلا لمخالفته الاجماع الاول واما الثالث فلان القياس لا
ينعقد دليلا اذا كان مخالفا للاجماع اذ شرط صحته ان لا يخالف اجماعا واما الثانية فلانه لو نسخ به لكان
المنسوخ به اما النص او الاجماع او القياس والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف
النص والاجماع واما الثالث فلانه يضمحل القياس عند انعقاد الاجماع على خلافه فلا يكون دليلا
لعدم افادته الظن فلا يثبت به حكم فلا يتصور هناك رفع فلا نسخ والذي يجيء على مذهبنا انه يمكن
تحقق الاجماع في زمانه ص قبل انقطاع الوحي ايضا وذلك لان الاجماع اذا كان حجة عندنا لاشتماله على
قول المعصوم في جملة اقوال بحيث لو انفرد كانت الحجة فيه فيجوز حصول مثل هذا في زمن النبي ص قبل انقطاع
الوحي وبعده على ان الادلة التي استدل الجمهور بها على حجية الاجماع لا يختص بعد انقطاع الوحي بل مقتضيها
الحجية في كل الاوقات وفي جميع الاحوال لان الله تع امر باتباع سبيل المؤمنين وهذا الحكم حاصل
قبل انقطاع الوحي وبعده واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام في جميع الاوقات كما في الكتاب والسنة
والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام الثابتة بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل
انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل ثم ينسخ باجماع الامة على خلافه وبالجملة قولهم في
هذه المسئلة ضعيف جدا وفي كلام السيد المرتضى ره انه يجوز عقلا لكن الاجماع منع منه وقال الشيخ
الطوسي ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلم يتحقق النسخ فيما مستنده العقل
وقال بعضهم الاجماع لا يكون الا عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع وفيه
تأمل والصحيح ما تقدم **قال** مد ظله وقد ينسخ التلاوة لا الحكم وبالعكس وهما معا **اقول** هذا الحكم
مشهور بين الاصوليين بل لم يخالف فيه الا جماعة من المعتزلة لنا على ذلك ان كلا منهما عبادة منفصلة
لا تلازم بينهما فلا استبعاد في نسخ احدهما دون الاخر بان يقتضي المصلحة ارتفاع احدهما دون الاخر

فلو انقضت المصلحة في الحكم والمصلحة في التلاوة باقية صح نسخ ما انقضت المصلحة فيه دون ما بقيت
فيه بيانه توضيحا ان تلاوة الاية وكتابتها في القران وانعقاد الصلوة بها احكام والتحريم والتحليل المفهوم
من لفظها احكام اخر فكل حكم فهو قابل للنسخ ولنا على ذلك الوقوع اما نسخ التلاوة دون الحكم فلما روي
انه كان من القران الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخت تلاوته مع استقرار حكمه
وهو وجوب الرجم على من ذكر فيها واما نسخ الحكم دون التلاوة فكاية العدة بالحول اعني قوله تعالى متاعا
الى الحول غير اخراج الاية فان تلاوتها مستقرة وحكمها منسوخ ومثلها اية الصدقة ونحو ذلك
واما نسخهما معا فلما روي عن عايشة انها قالت كان فيما انزل الله سبحانه عشر رضعات محرمات
نسخت بخمس وان ذلك كان يتلى ولما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وحكما
وتلاوتها نسخا قالوا لو انسخ الحكم وابقا التلاوة يوهم بقاء الحكم وهو ايقاع في الجهل وهو مستحيل عليه تعالى
لكونه قبيحا قلنا لا نم الايقاع في الجهل وانما يسلم لكم ذلك لو لم ينصب على رفع الحكم دليل اما اذا نصب
دليل فلا فان المجتهد يعلم بالدليل والمقلد بالرجوع اليه وفائدة بقاء التلاوة مع ذلك كونه معجزا
او مجرد التلاوة فانها مصلحة كساير التعبدات قالوا ان التلاوة مع الحكم كالعلة مع المعلول والمفهوم
مع المنطوق فلا يصح انفصال احدهما عن الاخر قلنا التلاوة امارة للحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخ
الامارة لم ينتف مدلولها وكذا اذا نسخ الحكم وحده لم يلزم انتفاؤها قال مد ظله ويجوز بالاثقل كما شهرا
برمضان وبلا بدل كاية الصدقة ومع قيد التابيد ولا تناقض كالتخصيص اقول هنا مسائل
الاولى هل يجوز نسخ الحكم بما هو اثقل منه ام لا مع الاتفاق على جواز نسخه بالاخف والمساوي
فالمشهور وعليه الجمهور جواز ذلك ومنعه قوم لنا على الجواز ان القصد بالنسخ انما هو
اتباع المصلحة وقد يكون المصلحة بالاثقل والاخف ولنا الوقوع فان صوم عاشورا كان هو
الواجب ثم نسخ بصوم رمضان وصوم شهر اثقل من صوم يوم واحد وايضا كان الكف عن
الكفار واجبا بقوله ودع اذاهم وبقوله تعالى لكم دينكم ولي دين ثم نسخ بوجوب القتال الثابت
باياته وظاهر انه اثقل من الاول وايضا كان صوم رمضان مخيرا فيه بينه وبين اخراج الفدية
بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين ثم نسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فحتم الصوم ومنع اجزاء الفدية عنه قالوا ذلك بعيد عن المصلحة قلنا ما قولكم في ابتداء التكليف
على ان المصلحة قد يكون في الاثقل قالوا قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا سياقها في
بالنسبة الى الاخرة باعتبار تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم ان المراد في الدنيا فهو عام

مخصوص كما انه مخصوص بثقال التكاليف اجماعا قالوا ومنهم قالوا قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير
منها او مثلها وليس الاثقل خيرا قلنا هو خير للمكلف باعتبار انه اجزل ثوابا وان كان ثقيلا في الحال
لان افضل الاعمال احمزها الثانية هل يجوز نسخ الحكم من غير ان يخلفه حكم هو بدل عنه والمراد انه هل يجوز
رفع الحكم من غير اثبات حكم اخر الاكثر على الجواز وقيل لا يجوز واليه ذهب داود الظاهري وقد
يحكى عن الشافعي ايضا لنا على الجواز انه لا مانع من ذلك ولان المصلحة قد تكون في ارتفاع الحكم من
غير بدل ولنا ايضا الوقوع فان تقديم الصدقة على النجوى قد ثبت وجوبه باية الصدقة وارتفع
من غير بدل وايضا كان الواجب على الصائم اذا افطر بعد المغرب ان يمسك عن كل مفطر الى اخر اليوم
الثاني ثم نسخ ولم يكن للامساك بدل يجب علينا بل ان شئنا امسكنا وان شئنا افطرنا فان قلت قد
ذكر الحاجبي وغيره من امثلة النسخ لا الى بدل نسخ تحريم لحوم الاضاحي الثابت بقوله عم الا فادخروها
فكيف هو قلت ليس هو من النسخ لا الى بدل فان الحكم الذي هو التحريم قد ارتفع عند الادخار
وتعلق به حكم اخر هو الاباحة الشرعية فهو نسخ الى بدل فان قيل فعلى هذا يكون كل نسخ الى بدل لان
الحكم لا بد ان يرتفع بدليل شرعي وهو يكون مثبتا لحكم البتة مثلا اذا نسخ التحريم بدليل شرعي
ثبت الاباحة والجواز بمعنى الاذن في الفعل والترك فالناسخ الدال على ارتفاع التحريم دل
على ثبوت الجواز قلنا هذا انما هو اذا صرح في الناسخ بالحكم كما في نسخ تحريم الادخار فانه عم قال
فادخروها واما فيما لم يذكر فيه الا رفع الحكم فلا نسلم ذلك بل لو ثبت فانما هو بعود
الى الاباحة الاصلية قالوا قال تعالى ما ننسخ الاية دل على ثبوت ما هو خير من المنسوخ او مثله
قلنا المراد في اللفظ والاعجاز لا الحكم سلمناه لكنه عام خص بما نسخ لا الى بدل لان الدليل اقتضى
ذلك سلمنا ان الاية على ظاهرها فلعل النسخ الى غير بدل خير من بقاء التكليف بالمنسوخ الثالث هل
يجوز نسخ الحكم المقيد بالتابيد وتفصيل الكلام ان التابيد يجوز ان يكون قيدا للحكم وان يكون
قيدا للفعل فان كان قيدا للفعل كان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وهو الاصح
وقيل لا يجوز لنا ان لفظ التابيد في تناوله جميع الازمان المستقبلة كالعموم في تناوله جميع
الافراد فاذا جاز تخصيص العموم ببعض الافراد جاز رفع الحكم عن بعض الازمان المستقبلة والجامع
بينهما هو الحكمة الداعية اليه ولنا الوقوع ايضا فانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم لا يتمنون الموت
ابدا ثم حكى عن اهل النار انهم يتمنون الموت حيث قال ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك فاقتضى
ان اليهود يتمنونه لا يقال لم يخبر الله عن اليهود انهم يتمنونه بل الخبر عن اهل النار ويجوز ان يكون

المتمني غير اليهود لانا نقول المعلوم ان الاحب الى اهل النار كلهم الموت في تلك الحال وقد اخبر تعالى
عنهم جميعا ولم يخص احدا منهم دون اخر فوجب القضاء بالعموم هذا وفي الدليل نظر لا يخفى قالوا لو
جاز النسخ مع قيد التابيد لزم التناقض لان قيد التابيد يفيد دوام الحكم والنسخ ينفي الدوام و
يقطعه فكان متناقضا يمتنع صدوره من الشارع تعالى قلنا لا نسلم التناقض فانه في ظهور التناول لجميع
الاوقات كالعام الذي ثبت جواز تخصيصه وايضا شرط النسخ ان يراد ما امر به على سبيل الدوام
والتابيد لا يدل الا على الدوام فكان التابيد شرطا لامكان النسخ وشرط الشيء لا ينافيه وايضا
ايجاب الفعل على التابيد لا ينافيه عدم ابدية وجوب الفعل لكون التابيد في الاول قيدا للفعل
دون الوجوب كالثاني وان كان التابيد قيدا للحكم فان كان غير نص كان يقول الصوم واجب
ابدا فالحق جواز نسخه وان كان نصا كان يقول الصوم واجب مستمر ابدا فالحق عدم جوازه
لنصوصيته في ذلك تتمة يعرف الناسخ من المنسوخ بوجوه منها تنصيص الشارع على النسخ اما
صريحا كان يقول هذا ناسخ وذاك منسوخ او ما هو في معناه كما في قوله عم كنت نهيتكم عن
ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها الا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونحو ذلك ومنها
الاجماع على ان هذا ناسخ لذاك ومنها العلم بتاخره لضبط التاريخ كان يكونا متضادين
لا يمكن الجمع بينهما والمتاخر منهما معلوم اما بنفسه او بوقوعه في غزوة متاخرة او في ثالث الهجرة
وذلك في ثانيتها او نحو ذلك مما يضاف اليهما ما يعلم به التاخر ومن هذا القبيل ما اذا علم بان احد
الراويين صحب النبي عم بعد ما صحبه الاخر فانا نعلم ان روايته عن النبي عم متاخرة ولكن يشترط في
المتاخر عن الراوي المتقدم ان لا يكون صحب النبي عم شيئا قبل صحبته الاخيرة والا فلا نسخ لعدم
القطع بتاخر الرواية عن صحبة الاول فهذه الشروط المعتبرة عندنا فاذا لم يحصل العلم بشيء منها
وجب التوقف حتى يظهر دليل على ذلك ولا يجوز التخيير في العمل باحدهما لعدم العلم بما هو حكمه
واما قول الصحابي هذا ناسخ لذاك فليس بمقبول لجواز ان يكون قوله هذا من اجتهاد ولو كان هناك
خبران فعين الناسخ منهما او قال الاخر منهما ناسخ واتهم فالحق عدم قبول قوله في ذلك ايضا الى القبلة
في المصحف وكون الحكم موافقا للبراءة الاصلية فانه يتوهم منه انه متاخر عن الاخر الخالف لها والا لم
يكن فائدة جديدة فيما لا يعتبر في الناسخية الا ان في الثاني نظر اسنبينه عليه ان شاء الله تعم قال مد ظله
المنهج الرابع في الاجتهاد والتقليد الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي
من الاصل فعلا او قوة قريبة اقول لما انتهى الكلام في المبادي والادلة الشرعية وما يتعلق بها اراد ان يشير

المباحث الاجتهاد والتقليد وقدم الاجتهاد لان التقليد بالنسبة اليه كالتابع فالاجتهاد
في اللغة على ما ذكره الامدي استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة
ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل النواة وفي عرف الفقهاء وقد اختلف
في تعريفه والاصح منها ما عرفه به المص هنا اعني ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي
من الاصل فعلا او قوة قريبة فبقيد الملكة وهي الكيفية الراسخة يخرج المستنبط لبعض الاحكام عن
ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة
من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه واللام في الحكم للجنس فيدخل
المتجزي اعني من له ملكة على استنباط بعض الاحكام كك وتقييد الحكم بالشرعي يخرج الحكم العقلي
فان الملكة في استخراجه من الدليل ليس باجتهاد اصطلاحا وبقيد الفرعي المراد به على ما اسلفنا
في صدر الكتاب ما يتعلق بكيفية العمل يخرج الاصلي الذي ليس كك كالاعتقادات وبقولنا
من الاصل يخرج مثل وجوب الصلوة والزكوة ونحوهما مما اشتهر كونه من الدين ضرورة بحيث يعلمه
المتدين وغيره فان العلم بذلك لا يسمى اجتهادا ولا العالم به مجتهدا فلا حاجة الى قيد الظني
لاخراج مثله كما فعله بعضهم والمراد من الاصل الادلة الاربعة كما عرفت فلا يكون استنباط الحكم
من القياس اجتهادا معتبرا عندنا وبقولنا او قوة قريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط
بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياج الى التفات
او نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم
المستنبط من الاصل قال مد ظله العلامة في نهايته استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام
الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير الحاجبي استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن
بحكم شرعي ووافق العلامة في ... يراد بالفقيه من مارس الفن اذ الاجنبي بعيد عن الاستنباط
وينتقضان طردا بالمستفرغ العاجز عن الاستنباط اقول قيد الظن في تعريف العلامة يخرج
الاحكام القطعية كوجوب الصلوة ونحوها من ضروريات الدين وبقيد الاحكام الشرعية
يخرج استفراغ الوسع في الاحكام العقلية ككون العالم حادثا او افعال العباد اختيارية واما قيد
الحيثية فيخرج به استفراغ الوسع في طلب حكم مع امكان المزيد على استفراغه فانه ليس اجتهادا كذا قيل
وفيه نظر فانه ان اراد بامكان المزيد بالنسبة الى نفسه فلا نسلم انه على ذلك التقدير قد استفرغ
الوسع كيف والمتبادر من استفراغ الوسع خلاف ذلك وان اراد امكان ذلك بالنسبة الى غيره بغير

ان ذلك المجتهد نفسه قد استفرغ وسعه الا ان غيره بحيث لو استفرغ وسعه زاد على ذلك فلا نسلم
ان ذلك ليس بمجتهد اصطلاحا بل نلتزم اجتهاده كيف والاجتهاد مقول بالشدة والضعف ومنه
الخطاء والصواب وبالجملة الظاهر عدم الاحتياج الى قيد الحيثية الا ان يراد بها ايضاح ما علم من التعريف
فان مثل ذلك قد يقصد في التعاريف ثم ان الاحسن اخذ قيد الفرعية في التعريف كما عرفت انفا
واما تعريف الحاجبي فقد بينه العضدي في شرحه قال فيه فقولنا استفراغ الوسع معناه بذل
تمام الطاقة بحيث تحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس وقولنا الفقيه احتراز
عن استفراغ غير الفقيه وسعه قال التفتازاني الظاهر لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم
يذكر هذا القيد حجة الاسلام والامدي وغيرهما فانه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم
الا ان يراد بالفقيه التهيؤ لمعرفة الاحكام انتهى قلت مراد التفتازاني من قوله لا وجه لهذا الاحتراز
ان ذكر هذا القيد في التعريف يوجب الدور اذ لا يصير الفقيه فقيها الا بعد حصول الاجتهاد
فاخذه في تعريفه دور ولهذا تكلف في اصلاحه على تقدير اخذه فيه بان يراد من الفقيه
التهيؤ لمعرفة الاحكام فيكون الاجتهاد على هذا استفراغ المتهيئ لمعرفتها وفيه شيء يعرف
بادنى التفات والاحسن ان يراد من الفقيه في التعريف من مارس من الفقه لا من هو
اجنبي عنه كما بينه المص هنا واطلاق الفقيه على مثل ذلك شايع فيما بينهم كثير في استعمالهم
وان كان استعماله بمعنى المجتهد اكثر وح فيندفع الدور هنا ويرد على التعريفين انتقاض طردهما
بالمستفرغ العاجز عن الاستنباط اذا كان قد مارس فن الفقه فانه يصدق ان يكون استفراغه
للوسع اجتهادا لصدق كل من التعريفين عليه وليس كذلك اقول يمكن الجواب بان المراد حصول
الظن حصولا قريبا وظاهر ان حصول الظن من العاجز بعيد فتامل قال مد ظله والتجزي
جائز لرواية ابي خديجة عن الصادق ع ولفرض المساواة في الاطلاع على دلائل الحكم فلا ندري
والنقص عن المطلق غير قادح كالعالم والاعلم وتوهم الدور باطل لان الاجتهاد المختلف في
تجزيه هو الاجتهاد في الفروع اقول اختلفوا في تجزي الاجتهاد ومعناه ان الانسان لو حصل
له ما يحتاج اليه بعض المسائل من الادلة دون بعض فهل له ان يجتهد في ذلك البعض او لا بد له من
العلم بادلة الجميع المشهور وعليه الجمهور التجزي وهو اختيار العلامة في يب والشهيد في الذكرى و
الدروس وذهب بعض الى عدم جواز ذلك وان الاجتهاد انما يكون لمن حصل له مناط الاجتهاد في جميع
الاحكام وتوقف بعضهم واستدل المص على الجواز برواية ابي خديجة عن الصادق ع انه قال اياكم ان يحاكم بعضكم

بعضا

بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد
جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وبيان الاستدلال ان الحديث قد دل على من عرف طرفا من القضايا
جاز ان يكون قاضيا وظاهر ان القاضي لا يكون الا مجتهدا فثبت من هذا ان من عرف طرفا من القضايا
جاز ان يجتهد فيها وذلك هو المط فان قيل المدعى اعم من التحاكم قلنا لا قائل بالفصل هذا
وفي ابي خديجة قول فاثبات مثل هذا الاصل بروايته لا يخ من شيء ومع هذا فظاهر الرواية انه
نايب عن الامام ع في جميع النوازل بمو...عام كما هو شان الوكالة فتامل ويدل على التجزي ايضا ان
جميع ما يحتاج اليه تلك المسئلة من الادلة حاصل له كما هو الفرض فساوى غيره فيها في
الاطلاع على دلائلها من غير فرق وكونه لا يعلم امارات غيرها لا يضره اذ لا مدخل لها فيها فان
قيل لا نم عدم الفرق اذ يجوز ان يكون لما لا يعلمه تعلق بتلك المسئلة فلا يحصل له الظن بالحكم قلنا
المفروض اطلاعه على جميع ما هو امارات على تلك المسئلة في ظنه فساوى غيره على انا لو اعتبرنا
كمال الاطلاع على كل فن بحيث لا يجهل المجتهد شيئا من ماخذ المسائل للزم ان لا يتحقق الاجتهاد
في شيء من المسائل الا بعد كمال العلم بماخذ كل مسئلة وذلك باطل بالاجماع فان مالكا قد سئل عن
اربعين مسئلة فاجاب عن الاربع وقال في البقية لا ادري فلولا انه يصح الاجتهاد في مسئلة
دون اخرى لما جاز منه ان يجيب عن البعض ويقول فيما عداه لا ادري مع انه مجتهد بالاتفاق ولم
يخطئه احد في ذلك فان قالوا انما لم يجب في الباقيات لتعارض الادلة عليها فيها قلنا او لعله صار
في حكم الجاهل لاحكامها فيجب ان يصح جوابه حتى يكمل اجتهاده فيها فان قيل لا تعلق لها اجاب عنه
بما جهله قلنا وكذلك نقول في المتجزي هذا ما قيل وفيه نظر اذ لم يتحصل منه ما هو مناط
الجواز وفرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي المجتهد
المطلق في ذلك البعض ممكن ولكن التمسك بهذه المساواة في الجواز يرجع الى القياس وهو باطل
ليس بدليل عندنا الا ان يقال العلة في عمل المجتهد المطلق بهذا الظن هي قدرته على استنباط
المسئلة المخصوصة وهذه القدرة حاصلة هنا فيكون من باب منصوص العلة ولا يخفى ما فيه
لعدم النص الدال على العلة ويجوز ان يكون العلة قدرته على استنباط جميع المسائل هذا اقرب
الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة اذا كانت كاملة كان
ابعد عن الخطاء من الناقصة فكيف يسوى بينهما سلمنا لكن نقول اعتماد المجتهد المطلق على ظنه انما كان
لدليل قطعي هو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به وهو غير حاصل في موضع النزاع فتامل

قالوا اولا ظاهر ان من حصل ما يحتاج اليه بعض المسائل ناقص عن العالم المطلق لاطلاع هذا على ما لم يطلع
عليه ذاك وظاهر ان الظن انما حصل للعالم المطلق من حيث اطلاعه على جميع الماخذ والادلة فلم يحصل
الظن لمن حصل له البعض ومدار العمل على الظن فلا يسوغ له الاجتهاد واجيب بان نقصه عن العالم المطلق
غير قادح في حصول الظن له ايض فان المجتهدين قد يكون احدهما اعلم من الاخر مع كون كل منهما مجتهدا
يحصل له الظن فان قيل من هذا ان يقال نصف مجتهد وثلثه وربعه ولم يقل بذلك ايض احد قلنا هذا
توصل بالعبارات الى ابطال المعاني ومثله غير مسموع وانت بعد ما اسلفناه لا يخفى عليك حال
الدليل من الضعف قالوا ثانيا لو صح التجزي لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة
فقهية كاستحباب التسليم مثلا موقوفة على صحة اجتهاده في مسئلة من مسائل الاجتهاد بتجزي وصحة
اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه نظر فانا نمنع كون صحة
الاجتهاد في مسئلة فقهية تتوقف على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما تتوقف على صحتها في نفسها
على ان التوقف فرع المغايرة وظاهر ان صحة اجتهاده في المسئلة الفقهية هي عين صحة اجتهاده في تجزي
الاجتهاد فلا تغاير وفيه نظر لان القائل بجواز التجزي للاجتهاد ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم
به متوقفا على الاجتهاد فيه وح يلزم توقف الاجتهاد في تجزي الاجتهاد على الاجتهاد وهو دور
لانا نقول الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع وح فلا مانع من توقفه على تجزي
الاجتهاد لان ذلك من الاصول فالمغايرة موجودة ويشكل بان العمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم
سلمناه لكن نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد اما المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل به وهو ظني فيتوقف
العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور فتامل ما فيه قال مد ظله احكام النبي ص ليست عن اجتهاد
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والوحي اليه ان يجتهد لا يجعل ما نطق به وحيا دينا
بقوله تعم فاعتبروا ولعله لعصمته عن الخطاء اقول اختلف العلماء في الاجتهاد بالنسبة الى النبي ص
في الجواز والوقوع اما الجواز عقلا فعليه الاكثر من اصحابنا والعامة اذ لا مانع من جهة العقل
ان تعبد النبي ص بالاجتهاد لمصلحة من المصالح والمخالف في ذلك ابو علي وابناه حيث منعوا من جوازه
استنادا الى انه لو جاز اجتهاده لجاز مخالفته كما هو مقتضى الاجتهاد والتالي باطل لوجوب متابعته
على كل حال وفيه نظر فانا نمنع الملازمة وما المانع من وجوب متابعته في جميع اقواله وان كانت
عن اجتهاد كما ان الامة اذا اجتمعت على قول من الاقوال من طريق الاجتهاد حرم خلافها من
حيث الاجماع وان كان اصل قولها عن اجتهاد وبهذا يتميز عن غيره من المجتهدين واما الوقوع

فالعلماء فيه

فالعلماء فيه على اقوال منهم من جزم بعدمه وهؤلاء اصحابنا والجبائيان وابو عبد الله البصري ومنهم
من توقف فيه وقال لا اقطع بوقوعه ولا انتفائه وهؤلاء اكثر العامة ومنهم من جزم بوقوعه وهم
الشافعية والمالكية وبعض الحنفية لنا على عدم الوقوع قوله تعم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وهو صريح في ان كل ما ينطق به ص يكون عن وحي وهو ينفي الاجتهاد فان قيل هذه الاية لا تنفي الاجتهاد
منه ص لانه على تقدير ان يكون اجتهاده بوحي الله تعالى اليه اذا اجتهدت فاذا ظننت كذا وكذا بالاجتهاد
فالحكم كذا يكون حكمه عن وحي ايض قلنا من المعلوم قطعا ان ما نطق به من الحكم اذا كان عن اجتهاد
لم يكن عن وحي وان كان اصل الاجتهاد عن وحي كما ان اجتهادنا نوع حكم مستند الى قوله تعم فاعتبروا
يا اولي الابصار الذي هو وحي وليس ما نقوله من الحكم المستنبط بالاجتهاد عن وحي والحاصل ان كون
الاجتهاد بالوحي على هذا التقدير يكون مشتركا بين النبي ص وبين غيره من المجتهدين وح فان كان
ذلك موجبا لان يكون ما حصل من الحكم بالاجتهاد عن وحي كان قول المجتهدين عن وحي ايض وهذا
هو باطل وان لم يكن موجبا لذلك لم يكن قوله ص عن وحي وهو باطل ايض فان قيل ظاهر ان الوحي انما
هو اليه ع والا لزم كون احكامنا عن وحي ايض لثبوتها بالقران فلم يبق فرق بيننا وبين النبي ص الا
قلنا بعد التسليم نحن نقطع بان الاجتهاد لو كان عن وحي لم يكن الحكم المترتب عليه عن وحي وبه يتم المط
ولنا ايضا انه ص معصوم لا يصدر عنه الخطاء بوجه لقيام الادلة القاطعة على ذلك فهو عالم بعصمته
عن الخطاء وح فالحكم عنده مقطوع به ومثل ذلك لا يكون اجتهاديا اذ هو لا يكون الا مظنونا وهذا
الدليل عندنا جار في جميع الائمة ع لوجود العصمة فيهم ايض كما اثبتناه فلا يكون احكامهم عن اجتهاد
احتج القائلون بالوقوع احتجوا اولا بقوله تعم عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على حكمه باطلاق
اسرى بدر حتى نقل انه ص قال لو نزل من السماء عذاب ما نجى منه غير عمر لانه اشار بقتلهم وهو ظاهر
في ان الاطلاق لهم كان عن اجتهاد لا عن وحي والا لما عاتبه على ذلك قلنا لا نم كون ذلك عتابا وانما
هو تلطف منه تعم بالنسبة الى نبيه كقولك لصاحبك رحمك الله كيف ولو كان كذلك لكان هناك
اثم والمعلوم قطعا انه لا اثم في الاجتهاد وان كان خطا سلمنا كونه عتابا لكن لا نسلم ان اطلاق
الاسارى والاذن لهم حكم شرعي ليكون العتاب عليه دليلا على اجتهاده ص وانما هو مصلحة
دنيوية وامر يتعلق بالدنيا اذ هو من باب الحروب وتدبير الجيوش وليس الكلام في مثله انما الكلام في
الحكم الشرعي قالوا ثانيا قال تعم وشاورهم في الامر اوجب المشاورة لاصحابه في الامور التي يراد ايقاعها
ذلك وظاهر ان ذلك انما هو فيما علم بطريق الاجتهاد لا الوحي اذ ذاك لا يحتاج الى المشاورة فيه

قلنا المراد شاورهم في المصالح الدنيوية العملية فان لهم مجال النظر فيها لتقدم خبرتهم وتجربتهم وربما
كان احدهم فيها اقوى نظرا من الانبياء لممارستهم اياها واشتغالهم بها وتمكنهم من معرفة ما ينبغي
عليه النظر فيها من خبرة وتجربة ونحو ذلك او ان المراد شاورهم في الامر ليتعلموا منك كيفية
المشاورة فيما بينهم اذا اهمهم امر وكيف كان فليس المراد شاورهم في المسائل الدينية والا لكان مستفيدا
للاحكام من اجتهاد غيره فكان مقلدا لهم او كان اجتهاده ناقصا يتم بانضمام اجتهادهم اليه
وكلا الامرين باطل اجماعا قالوا ثالثا لما امر الصحابة بالتمتع وتخلف عنهم وساق الهدي
نزل جبرئيل ع واخبره بفضيلة التمتع وان من لم يسق هديا جاز له العدول الى التمتع فقال ص لو
استقبلت من امري ما استدبرت اي لو علمت اولا ما علمت اخيرا لما سقت الهدي ولا شك
ان سياق الهدي حكم شرعي ولا يصح مثل ذلك القول الا على تقدير ان يكون السياق بالاجتهاد قلنا لا
نسلم كون السياق بالاجتهاد كيف وافعال الحج لا يعلم العقل تفاصيلها الا ببيان من الشرع فيجوز
ان الله تعالى اوحى اليه اولا بانه مخير بين حج التمتع وسوق الهدي ثم اوحى اليه ثانيا فضيلة التمتع
وانه ليس للقارن السائق للهدي تلك الفضيلة فتاسف على المبادرة الى القران وتفويت
فضيلة عمرة التمتع او ان تاسفه كان لما راى من تالم الناس وضيق خواطرهم بعدم كونه معهم متمتعا
قالوا رابعا لما قال النبي ص في مكة شرفها الله لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال
النبي ص الا الاذخر ومعلوم ان مثل تلك الساعة لا تسع نزول الوحي عليه فتعين ان يكون استثناء
مثله بالاجتهاد والجواب انا لا نسلم ان ذلك الاستثناء بالاجتهاد لم لا يجوز ان يكون بالوحي قولك ان
الوقت لا يسع الوحي قلنا ليس الاجتهاد اسرع من الوحي ليصح كون مثل تلك الساعة وقتا له دون ما
ادعى العكس وان الوحي اسرع منه على انا نقول يجوز ان يكون النبي ص بذلك واراد الاستثناء فسبقه العباس
فاستثنى واقره النبي ص قالوا خامسا الاجتهاد اشق من العمل بالنص لاحتياجه الى اتعاب النفس والجد
والاشق افضل لقوله ص افضل الاعمال احمزها اي اشقها والافضل لا يتركه الرسول ص والا كانت امته افضل منه
في هذا الباب حيث عملت به قلنا الاجتهاد وان كان فضيلة لكن الفضيلة قد تترك لعدم كونها لايقة
بان يكون هناك ما هو اعلى منها وهو كذلك فان النبي ص لما كان متصفا بالنبوة التي يقل دونها الاجتهاد
سقط لعدم كونه لايقا بذلك الجناب الاعلى ولا يكون ذلك نقصا ولا اختصاص غيره بفضيلة
ليست له فان المجتهد ليس له فضيلة التقليد ولا نقص في ذلك لحصول ما هو ارفع منها رتبة وسقوطها
بالنسبة الى تلك او يكون ترك الفضيلة لغرض وهو عدم توجه الاعتراض عليه بانه لو كان هناك وحي

لما اجتهد



لما اجتهد لان الوحي لو كان لاغناه من الاجتهاد وارتكاب تلك المشقة فترك الاجتهاد لدفع مثل
هذا الكلام كما ان اتصافه بالامية لحسم ما يطعنون به على تقدير عدمها من ان كتابه هذا قد نقله
من الكتب ليس من عند الله تعالى فان مثل ذلك غرض تام وقد يستدل لهم بقوله تعالى لتحكم بين الناس
بما اراك الله وقرره الفارسي بان قال لا يجوز ان يكون الاراءة بالبصر لاستحالته في الاحكام ولا
بالاعلام والا لوجب ذكر المفعول الثالث لان الثاني في حكم المذكور اذ هو عائد الى الموصول وباب
اعلمت لا يصح فيه حذف المفعول الثالث مع ذكر الثاني فاذا بطل كونه بمعنى البصر وبمعنى الاعلام تعين
كونه بمعنى الرأي بما جعله الله لك رأيا والجواب ان الرأي وان كان بمعنى العلم فالمحذور الذي ذكر
لازم وان كان بمعنى الظن فالظن والعلم واحد في المنع من حذف المفعول الثالث دون الثاني
فان ظننت مثل اعلمت فلم يبق الا ان يقال ان المراد بالاراءة الاعلام ولا نم ان المفعول الثاني كالمذكور
به بل الثاني والثالث محذوف جميعا والتقدير بما اراكه الله اياه صوابا اي اعلمك الله اياه
صوابا فلا حجة فيه **قال** متن ظاهر فصل المشهور عدم التصويب لشيوع تخطئة السلف بعضهم
بعضا بلا نكير ولما روي ان للمصيب اجرين وللمخطي واحدا وللزوم اجتماع النقيضين وليس مشتركا
لاختلاف المتعلق ولاستلزام اعتقاد كل منهما رجحان امارته تخطئة احدهما فيه وللبحث في
الكل مجال **اقول** اكثر العلماء على ان المصيب في الاصول واحد ليس الا والمخالف مخطئ اثم وخالف
في ذلك الجاحظ فقال لا اثم على المخالف وان كان نافيا لملة الاسلام كلها او بعضها فانه اذا
اجتهد وعجز عن درك الحق يكون معذورا لا اثم عليه واما اذا كان معاندا يكون اثما ويعاقب على ذلك
عبيد الله ابن الحسن العنبري وزاد عليه ان كل مجتهد مصيب وقد قيل انما اراد اختلاف
المسلمين فيما بينهم فعنده ان الجبري مصيب كالعدلي والقائل بالرؤية مصيب كنافيها فانهم
عن الجاحظ وما ذهب اليه باطل اما الجاحظ فباطل يقينا فانا نعلم قطعا اجماع المسلمين على
قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد
بل يقطعون بانهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم واما ما ذهب اليه العنبري فباطل ايضا لانه
لا شك ان احد الاعتقادين مخالف للواقع فان اعتقاد امكان الرؤية او استحالتها لا بد ان يطابق
احدهما الواقع اذ لا ثالث وظاهر ان نفي الشيء وثبوته لا يجتمعان فيكون الاخر غير مطابق للواقع
وهو المخطئ هذا وقد قيل انه مراده ان الظن في الاصول الظنية كالفروع فكل مجتهد فيها مصيب وسيجيء
الكلام على ذلك ان شاء الله تعالى واما الاحكام الشرعية فان كان عليها قاطع من نص او اجماع فالحق

ان المصيب واحد وان المخطي اثم غير معذور وان لم يكن عليها قاطع ويعبر عنها بالمسائل الاجتهادية
فقد اختلف العلماء فيها فذهب بعض الى ان كل مجتهد مصيب واخرون الى ان المصيب واحد وتقرير
الخلاف في ذلك ان المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد هل لله تعالى فيها حكم معين ام حكمه فيها غير معين
تابع لما ادى اليه اجتهاد المجتهد والثاني قول المصوبة وهم اكثر الاشاعرة وبعض المعتزلة كالعلاف
والجبائيين واتباعهم وقد اختلفوا فمنهم من قال انه وان لم يوجد في المسئلة الاجتهادية لله حكم معين
الا انه قد وجد فيها ما بحيث لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم الا بذلك وهذا قول محققي المصوبة ومنهم
من قال لم يوجد ذلك وعلى الاول وهو ان يكون الحكم معينا عند الله تعالى فذلك الحكم اما ان يكون
نصب عليه دليلا اولا والثاني قول اكثر فقهاء المخالفين وبعض المتكلمين قالوا الحكم بمنزلة دفين يعثر عليه
الطالب على سبيل الاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم يصبه اجر واحد على ما تحمله من المشقة
والجهد في الطلب الا على جريان الاصابة وعلى الاول فالدليل المنصوب عليه قطعي او ظني فالاول مذهب
جماعة من المخالفين وهؤلاء اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه وقد اختلفوا في ان المخطي هل هو
اثم ام لا والمشهور بينهم العدم خلافا لبشر المريسي فانه ذهب الى انه اثم والثاني اعني ان يكون الدليل المنصوب
عليه ظنيا وقد اختلف اصحابه فقيل ان المجتهد لم يكلف باصابة ذلك الدليل الظني لخفائه وغموضه
فلذا عذر المخطي واوجر عليه وهو قول الاربعة وقيل انه مامور بطلبه اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء
اخر انقلب التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم والمشهور بين اصحابنا الامامية
ان المصيب واحد وان لله تعالى في المسئلة الاجتهادية حكما واحدا معينا وعليه دليل ظني غير مكلف باصابته
لا قطعي والمخطي فيه غير معذور ثم لنا على ذلك وجوه الاول الاجماع فان السلف اطلقوا الخطا على المجتهد
في ذلك ما روي ان عمر سال امير المؤمنين علي ع عن المرأة التي ارسل اليها فاجهضت وقد كان
استشار عثمان وعبد الرحمن فقالا لا شيء عليك انما انت مؤدب فقال امير المؤمنين ع ان كانا
قد اجتهدا فقد اخطئا وان لم يكونا ما اجتهدا فقد غشاك عليك الدية وقول ابي بكر اقول في الكلالة برأيي
فان يك صوابا فمن الله وان يك خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان وقال عمر لكاتبه
اكتب هذا ما راه عمر فان يك صوابا فمن الله وان يك خطا فمن عمر ونحو ذلك من الوقايع الكثيرة الدالة
على تخطئة بعضهم بعضا وعلى ان في الاجتهاد خطا لا يرضاه الله وصوابا يرضاه وشاع ذلك وذاع
من غير نكير والا لنقل وهو ظاهر في ثبوت التخطئة في الاجتهاد فان قيل للخصم ان يقول وقوع الخطا
في الاجتهاد لا يضر مطلقا انما ذلك لو ثبت وقوع التخطئة في الاجتهاد المستكمل للشروط وكان المجتهد

من اهله

من اهله ونحن لا نسلم تخطئة الصحابة لمثل ذلك بل التخطئة منهم انما هي فيما لم يتكامل شروطه اما بتقصير
من المجتهد او بمخالفته نصا او اجماعا والا كلام انا في مثل ذلك في تخطئته قلنا اجتهاد مثل هذه الجماعة
الظاهر فيه انه متكامل وفرض عدم تكامله بعيد وليس ذلك من شخص واحد بل من عدة اشخاص ولو
كان بعد فان احتمال مثل ذلك ضعيف نادر لا يلتفت اليه الثاني السنة وهو ما روي عن النبي ص
انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد وهذا وان كان خبر احاد الا
ان الامة تلقته بالقبول ولم يخالفه احد وهو صريح في ان المجتهد قد يكون مخطئا وقد يكون مصيبا
وهو ظاهر فان قيل الخصم يعترف بوقوع الخطا في الاجتهاد اذا كان هناك نص او اجماع على خلافه
انما الكلام في تحقق الشرائط والاستفصال في وجوه الاستدلال وعدم نص او اجماع على خلافه ولا نسلم
ان مثل هذا يقع فيه الخطا قلنا مع وجود النص والاجماع لا اجر له على خطائه فان قيل المراد انه اخطا
مطلوبه دون المكلف به كخطأ الحاكم في دال الى مستحقه مع اصابته حكم الله تعالى وهو اتباع ما وجب
ظنه قلنا اذا سلمتم هذا ارتفع النزاع فانا لا نقول ان المجتهد مكلف باصابة الحكم وان لكل مسئلة
حكما معينا يجعله الله تعالى فان اجتهد فاصابه فله اجران وان اخطاه فله اجر على اجتهاده وهو مخطئ
واثم الخطا محطوط عنه الثالث دليل العقل وهو انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين
والتالي باطل بيان الملازمة انه اذا ظن حكما قطع بانه الحكم في حقه ولا شك ان استمرار القطع منه مشروط
ببقاء ظنه للاجماع على انه تابع لظنه وانه لو ظن غيره لوجب الرجوع عنه فنقول هو ظان بالحكم وليس
قاطعا به في وقت واحد وكونه ظانا معناه غير قاطع به فيلزم ان يكون قاطعا وغير قاطع
مثل هذا الا تناقض لا يقال لا نسلم ان استمرار القطع مشروط ببقاء ظنه بل بعد حصول القطع من
الظن يزول ذلك الظن لحصول القطع ولا يلزم من زوال الحكم الظني عند زوال الظن اي الظن بتعلقه
زوال الحكم الظني عند زوال الظن بالمتعلق وحصول القطع به بل بقاؤه حينئذ اولى لانا نقول كون الظن موجبا
للقطع يستلزم امتناع حصول الظن بالنقيض ما دام ذلك الظن متى كان لنا الان زوال القطع بشيء
مع بقاء موجبه محال والغرض ان الظن موجب بخلاف الظن فانه قد يزول مع بقاء موجبه كفرس الامير
على باب الحاكم الموجب لظن كونه فيه وفي هذا نظر فان المصوبة يعترفون بان الظن ما دام باقيا حاصلا
يمتنع ظن نقيض العلم الذي وجب منه بل يمتنع زواله على ما هو طريق موجب العلم نعم انما يمتنع ذلك لو كان الظن
الذي هو طريق العلم انتفى ذلك العلم وامكن ان يحصل ظن نقيضه كما هو ثابت عندهم فلا يتم الالزام
به وقد اعترض بان ما ذكرتم من اجتماع النقيضين مشترك الالزام بيننا وبينكم فيكون فاسدا في

لا تعلق له بخصوصية شيء من المذهبين بيانه ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فلو تعلق ظنه بحكم حصل له القطع بوجوب العمل به للقطع بوجوب متابعة الظن ثم ان قطعه بالوجوب مشروط ببقاء الظن لانه لو تبدل ظنه لتبدل قطعه لعدم الموجب للقطع فيكون ظانا بالحكم قاطعا وكونه ظانا معناه غير قاطع فيلزم ان يكون قاطعا وغير قاطع وهو تناقض واجيب بان الدليل لا يرد علينا وانما يرد ان لو كان متعلق الظن والقطع واحدا كما هو مذهبكم واما نحن معاشر المخطئة فمتعلق الظن والقطع مختلف عندنا فان متعلق القطع هو وجوب العمل بالمظنون ما دام مظنونا ومتعلق الظن هو الحكم واين احدهما من الاخر فان قالوا نحن معاشر المصوبة نجيب بهذا الجواب ايضا فنقول ان متعلق الظن هو كون هذا الدليل دليلا ومتعلق القطع هو ثبوت مدلوله ما دام ذلك الدليل دليلا فاذا حصل للناظر ظن بكون هذا دليلا حصل لنا قطع بثبوت مدلوله ما دام دليلا فتغاير متعلقاهما واندفع المحذور قلنا الظن اذا تعلق بكون ذلك الدليل دليلا تعلق القطع بكونه دليلا ايضا لان كونه دليلا حكم ايضا فلو لم يكن قاطعا به بل جوز ان يكون الدليل غيره كان العمل بذلك الغير لازما فيكون مخطئا في حكمه بكون ذلك الدليل دليلا وهو خلاف المفروض فتعين ان يكون قاطعا بكونه دليلا مع كونه مظنونا له فيجتمع النقيضان وفي هذا الجواب نظر من وجهين اولا ان المصوبة لا تدعي الاصابة في جميع الاحكام الفقهية فلا يتم الالزام بالنسبة الى محل النزاع وثانيا بان تجويز كون الدليل غيره لا يستلزم وجوب العمل بذلك الغير ما لم يتعلق به ظن كونه دليلا فان الشارع جعل مناط وجوب العمل بالدليل تعلق الظن بكونه دليلا لا نفس كونه دليلا حتى يلزم من تجويز ان يكون الدليل غيره وجوب العمل بذلك الغير فتجويز ان لا مناط وجوب العمل به مجرد الظن بكونه دليلا الحاصل بوجوب العمل به من غير قاطع بانه هو الدليل فلا يتم ما ذكره والحكم عن المصوبة والزامهم بوجوب القول باجتماع النقيضين على المخطئة انما كان بتغاير متعلق الظن والعلم كما عرفت وهو جواز ان يكون غيره دليلا ولا يلزم من مجرد هذا التجويز كون هذا دليل الحكم غير تام لانهم يقولون بتجويز كون دليل الحكم خطأ اقول يمكن دفع هذا بان تجويز كون الغير دليلا يستلزم تجويز وجوب العمل به ليكون الحكم بان هذا دليل الحكم ومع هذا التجويز لا يحصل قطع للمجتهد في حكمه بان هذا دليل الحكم بل يجوز خلافه والخطاء فيه فقد وجد حكم جوز المجتهد فيه الخطأ فلا يكون كل مجتهد مصيبا ولا يقال تجويز الخطأ في اعتقاده لا يستلزم في الواقع لان هذا ليس طريق التصويب الثاني من دليل العقل ان احد المجتهدين

بعينه

اذا اعتقد

اذا اعتقد رجحان امارة الثبوت والاخر رجحان امارة العدم مثلا فاعتقاد احدهما ان هذه الامارة راجحة بناء على التصويب يستلزم ان يكون الاخرى مرجوحة فيكون اعتقاد الاخر رجحانها خطأ غير مطابق للمعتقد فلا يكون كل مجتهد مصيبا بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد وفيه نظر فان المجتهد لا يعتقد رجحان امارته في نفس الامر بل في ظنه والرجحان في ظنه حاصل فيكون الاعتقاد مطابقا للمعتقد فلا يكون كل مجتهد مصيبا بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد وفيه نظر فان المجتهد لا يعتقد رجحان امارته في نفس الامر بل في ظنه والرجحان في ظنه حاصل فيكون الاعتقاد مطابقا للمعتقد غاية انه لم يوجد الرجحان في الخارج وعدم الرجحان في الخارج لا يوجب عدمه في الذهن فكان كل واحد من الاعتقادين صوابا مطابقا للمعتقد وقد يقال الرجحان في الذهن اما نفس الرجحان الخارجي او مستلزم له لانه لو كان اعتقاد وجوده في الخارج مساويا بالعدم امتنع اعتقاد رجحان الوجود على العدم فلابد عند حصول اعتقاد الرجحان من كون اعتقاد وجوده راجحا في الخارج او مستلزما له ويتم الكلام وقد استدل المصوبة بادلة ربما كان نقلها يوجب التطويل لكن نقتصر على اقواها بزعمهم فنقول قالوا لو كان لله تعالى في الواقعة حكم معين قبل الاجتهاد لكان ما انزل الله في تلك الواقعة هو ذلك الحكم فالحاكم بغير ذلك الحكم لم يحكم بما انزل الله تعالى فيكون فاسقا او كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي موضع اخر فاولئك هم الكافرون واللازم اعني فسق المخالف او كفره باطل اجماعا فلا حكم له معينا والجواب ان المجتهد لما كان مامورا بالحكم بالظن وان كان مخطئا فيه كان الحاكم بما ادى اليه ظنه وان كان الظن خطأ حاكما بما انزل الله ان كل مجتهد مامور بان يحكم في الواقعة بمقتضى ظنه وان كان خطأ فلا يلزم الفسق ولا الكفر **قال** مد ظله ويلزم معتزلة المخطئة عند تغير الراي تحريم امر المقلد والعمل باتباع الخطأ وهو قبيح عقلا وفيه تامل **اقول** من القائلين بان المصيب واحد بعض المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقلي ويلزمهم ان المجتهد اذا ظن حكما ثم تغير رايه عن ذلك الظن الى غيره مقلده مامور سابقا باتباع الخطأ وهو قبيح وفيه تامل ناش من ان هذا يرد على المصوبة ايضا فيما اذا ظهر كذب الشاهدين فان الحاكم يرجع عن حكمه مع انه كان مامورا به ولهم ان يقولوا انه لم يكن في الواقعة حكم معين فما حصل في ظنه هو الحكم فالحاكم اذا ظهر كذب الشاهدين عنده يكون الحكم في حقه الرجوع ولا امر قبل الحكم بشيء **قال** مد ظله لابد لمن يجتهد في مسألة من تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد فيها من علوم العربية والمنطق والاصول والتفسير والحديث والرجال وظن عدم الاجماع على خلافها

ولابد مع ذلك من انس بلسان الفقهاء وقوة على رد الفرع الى الاصل **اقول** يشترط في المجتهد ان يكون قد حصل ما يتوقف عليه الاجتهاد في كل مسألة اراد الاجتهاد فيها وان يهتدي الى حل كل شبهة يعترض عليه في شيء منها ويكون عارفا بطريقة استخراج الاحكام واستنباطها من الاصول ويجمع ذلك امور الاول ان يكون له علم باللغة والمراد بها معرفة معاني الالفاظ المطابقية والتضمنية والالتزامية الثاني ان يكون له علم بعلوم العربية كالنحو والتصريف وعلم المعاني والبيان لان الكتاب والسنة لما كانا عربيين كان معرفتهما لا تتم الا بمعرفة مفردات كلام العرب في مركباتها واحوالها التي لها مدخل في الاستنباط منها الثالث ان يكون له علم بالمنطق والمراد به معرفة كيفية النظر في استفادة المجهولات من المعلومات ويتحقق ذلك بمعرفة البرهان واقسامه التي عند تحققها يكون النظر منتجا ومع فقدها او فقد بعضها لا يحصل الانتاج وذلك ليتميز عنده ما هو مقبول عما لا يكون كذلك الرابع ان يكون له علم باصول الدين كمعرفة الباري تعالى وصفاته وتصديق النبي بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه الايمان لان العلم بكون الكتاب والسنة حجة يتوقف على ذلك ولا يشترط معرفة الدقايق ولا التبحر فيه بل يكفي معرفة الدليل الاجمالي الخامس ان يكون له علم باصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد بل هو الركن الاعظم في الاجتهاد واما غيره من العلوم فليس بتلك الاهمية ويندرج فيه معرفة الدليل العقلي وهو البراءة الاصلية وانا مكلفون بالتمسك بها ما لم يرد ناقل عنها ونحو ذلك السادس ان يكون له علم بالتفسير وليس المراد معرفة تفسير جميع القران بل معرفة تفسير ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة اية ويندرج في ذلك معرفة الناسخ والمنسوخ ولا يلزمه حفظها بل يكفي العلم بمواقعها بحيث لو احتاج الى اية امكنه تحصيلها السابع علم الحديث بان يحصل له العلم بالمتواتر والاحاد والصحيح والضعيف والمتصل والمسند والمرسل ونحو ذلك مما هو العمدة في اثبات الاحكام الثامن علم الرجال اعني رواة الحديث والمراد منه معرفة الثقة الامامي من غيره والمجروح من العدل ليحصل له العلم بسند الحديث والواجب الاقتصار على تعديل الفقهاء والمشايخ السابقين لتعذر معرفة احوال الرجال مع طول المدة ولا يشترط حفظ احوال الرجال والحديث بل يكفي في ذلك ان يكون عنده اصل صحيح مشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام لا الاداب والمواعظ ثم ان هذين الامرين انما يعتبرهما من قال بالعمل بخبر الواحد واما من نفاه فلا التاسع ان يكون له ظن بعدم الاجماع على خلاف المسألة التي يجتهد فيها لئلا يفتي بخلاف الاجماع

وانما يحصل

وانما يحصل له ذلك اذا كان عارفا بالمسائل المجمع عليها من غيرها ولا يشترط ضبط جميع مواضع الاجماع والخلاف بل يكفي كون المسألة التي يفتي بها ان قوله فيها لا يخالف الاجماع بان يعلم انه وافق بعض المتقدمين العاشر ان يكون له انس بكلام الفقهاء غير غريب عن عرف تكلمهم ليتمكن بذلك من الاطلاع على محاوراتهم وكيفية استنباطهم فيجري مجراهم الحادي عشر ان يكون له قوة على استنباط الفروع من الاصول ليتمكن بها من استخراج الفروع وردها الى الاصول وهذه القوة هي العمدة في باب الاجتهاد والا فتحصيل تلك المقدمات قد صار سهلا وخصوصا في زماننا هذا لكثرة بحث العلماء والفقهاء في ذلك فكم من عالم قد حصل جميع ما يحتاج اليه في الاجتهاد وحيث لم يكن له تلك القوة كان اسيرا في قيد التقليد وبالجملة تلك القوة بيد الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده ولكثرة المجاهدة والممارسة لاهلها مدخل عظيم في تحصيلها وحيث ان القياس عندنا لا حجية فيه فلا يشترط معرفته ولا معرفة ما يتوقف عليه وان كان القائلون به يشترطون معرفته كما يشترطون معرفة غيره واذا تحققت هذه الاوصاف حل له الاجتهاد والافتاء بما يسئل من الوقايع والا فلا يحل له ان يفتي المستفتي بل يصد عن حاله وكذا لا يجوز للمستفتي ان يستفتيه حتى يعلم منه ذلك بممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه ولا يجوز للمستفتي العامي ان يكتفي بمشاهدة المفتي متصديا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا والله اعلم باحوال العباد **قال** مد ظله ولا يجب تكرار النظر بتكرر القضية بل يستصحب الحكم والتفصيل بمعنى زمان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد **اقول** المجتهد اذا اجتهد واداه اجتهاده في الواقعة الى حكم معين وافتى به لم يلزمه عند تكررها تكرار النظر في وجه استنباطه بل يكفيه استصحاب النظر الاول والاستمرار على حكمه اذا كان ذاكرا لما قضى به اجتهاده وهذا هو المشهور بين الاصوليين من اصحابنا والعامة وقيل بوجوب تكرير النظر وقد ينسب ذلك الى الشهيد الثاني لانه قد اجتهد وحصل له جميع ما يحتاج اليه في تلك المسألة فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وهو غير ظاهر واحتمال وجود شيء لم يطلع عليه اولا ساقط باصالة العدم ونظير ذلك ما قاله الفقهاء بل كاد ان يكون اجماعا ان من تحرى القبلة في مكان ثم اراد صلوة اخرى في ذلك المكان لا يلزمه اعادة التحري لكل صلوة يريدها في ذلك المكان بل يكفيه التحري الاول قالوا يجوز تغير الاجتهاد الاول بان يطلع على ما يوجب ذلك فيجب التكرر لترى هل تغير الاجتهاد الاول ام لا قلنا لو وجب تكرر الاجتهاد لذلك لوجب ان لا يستقر العمل بالاجتهاد

بوجه لثبوت هذا الاحتمال في كل وقت اذ بعد من الاجتهاد في مسئلة يحتمل ما ذكرتم وهكذا فيلزم
ان لا يعمل بالاجتهاد الا عند حصول اليقين وهو باطل قطعا واختار المصنف هنا تفصيلا وهو ان المجتهد
اذا اداه اجتهاده الاول الى حكم ثم تكررت القضية بالسؤال عنه ثانيا فان مضى عليه زمان يمكن ان
يحصل له فيه زيادة قوة بكثرة الممارسة والاطلاع ما لم يطلع عليه من الاجتهاد الاول وجب
تكرر النظر لقوة احتمال وجود شيء لم يطلع عليه اولا وان لم يمض عليه مثل ذلك الزمان فلا يجب تكرر
النظر ولا يخفى ما فيه من وجه واختار المحقق تفصيلا اخر ومثله الفخري في المحصول وحاصله ان المجتهد
اذا كان متذكرا للطريق الاول جاز له الافتاء من غير تكرير اجتهاد والا فلا قالوا اذا كان متذكرا
للطريق الاول كان بمنزلة من اجتهد في الحال فيجوز له الافتاء من غير تكرير نظر واجتهاد وان كان
ناسيا له لزمه تكرر الاجتهاد واستينافه لانه في حكم من لم يجتهد وفيه نظر فانا لا نسلم انه مع نسيان
الطريق يكون في حكم من لم يجتهد كيف وغير المجتهد لا ظن له بالحكم وهذا ظان به فيجب عليه العمل
بظنه وان كان ناسيا للطريق **تتمة** على القول بعدم وجوب التكرار لو تكرر الاجتهاد ثانيا
لم يمنع منه اجماعا وح فان اداه اجتهاده الثاني الى الاول فلا كلام وان اداه الى خلاف فتواه في الاول
رجع عن الاول وافتى بالثاني وعرف المستفتي برجوعه عن ذلك القول لان المستفتي معول على
قوله في العمل بالاول فاذا رجع عنه كان عمله غير مستند الى اجتهاده ولا تقليد مجتهد وهل يلزم
المجتهد اعلام مقلده مع الرجوع نعم ان التزم مذهبه اما لو كان مقلدا له ولو وافقه فيها
فالظاهر عدم لزوم اعلامه لانه يكون عاملا بقول مجتهد اخر **قال** مد ظله واجتهاد الفاسق
نافع له لا لغيره **اقول** العدالة ليست شرطا في حصول الاجتهاد فمتى حصل ما يحتاج اليه الاجتهاد
من الامور المذكورة سابقا كان مجتهدا وان لم يكن عدلا فيجب عليه العمل بمقتضى ظنه نعم العدالة شرط
في جواز الاعتماد عليه في الفتاوى فلا يجوز استفتاء الفاسق لان المفتي امين والفاسق ليس محلا للامانة
ولعدم الامن في السكون اليه ثم ان المقلد يجب عليه الفحص عن حاله ليظهر عدالته من فسقه اما بشياع
عدالته في الاطراف او اقبال الناس عليه او شهادة عدلين بعدالته **قال** مد ظله والمتجزي يقلد فيما لم
يتجز فيه اذا ضاق وقته وتقليد الافضل متعين عندنا وهم مختلفون ويتخير مع التساوي كالمجتهد
مع التعارض والتكافؤ **اقول** اكثر العلماء على ان العامي يجب ان يقلد المجتهد فيما يحتاج اليه من الوقايع العملية
وقال بعض المعتزلة البغدادية لا يجوز التقليد وانما يجب على العامي ان يسأل العالم لينبهه على طريق الحكم
والاستدلال واستدلوا في ذلك اولا ان تجويز المستفتي على المفتي الخطأ يمنع من قبول قوله لانه لا يأمن ان

يكون

يكون مقدما على قبيح ولان العامي لا يجوز له ان يقلد في اصول الدين كالتوحيد والعدل والنبوة بل لا بد
ان يكون عالما بذلك وظاهر ان من تمكن من العلم بهذه الاصول مع كثرة الشبهات فيها لا بد من ان يكون
متمكنا من العلم باحكام الحوادث واذا كان متمكنا من ذلك لم يجز له التقليد والذي يدل على تقليد
العامي للمجتهد اجماع السلف من الامة على ترك النكير في تقليد العوام للعلماء من غير مانع لهم
من الانكار وكذا اجماع التابعين على ذلك وبالجملة قد ظهر فيما بين العلماء رجوع العامي الى العالم وقبول
قوله لان منهم من كان يفتي ومنهم من يقبل ومنهم من يقرر عليه وظهر عنهم الامر بالاستفتاء و
الافتاء وشاع وذاع وهو ظاهر امر يدعى فيه الاجماع فكان المخالف فيه مخالفا للاجماع فيكون مردودا
وليس لهم ان يدعوا انهم انما رجعوا اليهم في تبيين طرق الاحكام لان فساد هذا اظهر من انكار الاستفتاء
اذ لم يروا ان احدا في فتاياه بين وجه الحكم او طريق الاجتهاد واما تجويزه على المفتي الخطأ فغير مانع
من قبول قوله ولا نسلم انه يكون اقداما على قبيح وبانا نفرق بين الاصول والفروع فان العلم بالاصول
من التوحيد والعدل وما يلحق بها يمكن ان يعلم على وجه الاجمال على اسهل الطرق لكونها عقلية
مضبوطة تحصل بادنى التفات وانما طول اهل الكلام للتدقيق بخلاف الفروع لانتشارها وانفراد
كل مسئلة منها بدليل على حياله وبالجملة الحكم في المسئلة ظاهر اما لو لم يكن عاميا بل كان مجتهدا
متجزيا في بعض المسائل دون بعض فقد اختلف في جواز تقليده فيما لم يجتهد فيه من المسائل بعد الاتفاق
على عدم جواز التقليد فيما اجتهد فيه من المسائل فبعضهم منع مطلقا وبعضهم جوزه مطلقا
وفصل اخرون بتضيق الوقت وعدمه واخرون بما يخصه من الاحكام وما لا يخصه واخرون بكون
من قلده اعلم منه ام لا واخرون بجوازه اذا كان صحابيا والمختار من هذه الاقوال ما ذهب اليه المصنف
من التفصيل بضيق الوقت وعدمه لكن بانضمام ما يخصه من ذلك لنا انه متمكن من الوصول
الى حكم المسئلة بطريق اقوى من التقليد وهو طريق النظر والاستدلال فيحرم عليه التقليد خرج
عنه وقت الضيق لعدم التمكن فيه ولنا ايضا انه مع الضيق مخاطب بالفعل والاشتغال بمقدمات
الاجتهاد مستلزم لتركه وهو باطل والاتيان به من غير استناد الى تقليد لاستلزامه العمل
بغير اجتهاد ولا تقليد مجتهد وحيث ان الاول متعذر فتعين الثاني المانعون قالوا الاجماع
منعقد على انه مكلف بظنه حيث له طريق الى الظن فليس له العمل بغيره الا بدليل ولا دليل الا في العامي
قلنا الاجماع ثم في صورة النزاع كيف وتضيق الوقت مانع له عن تحصيل الظن المجوزون قالوا اولا
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وظاهر انه لا يعلم تلك المسئلة وان علم غيرها فجاز له السؤال

قلنا الامر للعوام ولا نسلم ان من كان متمكنا من العلم يجب عليه السؤال لانه عالم ولا يخرج عن كونه من اهل
العلم بان لا تكون المسئلة حاضرة في ذهنه اذا كان متمكنا من معرفتها من غير تعلم من غيره على ان
ظاهر الاية يقتضي وجوب السؤال بعد الاجتهاد ايضا لعدم العلم ح وانما هناك ظن وفيه نظر فالمراد بالعلم
في الاية ما يعم الظن واذا ثبت ما قررناه من التقليد في الموضعين فنقول المجتهد الذي يصار اليه
للتقليد والافتاء اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا في البلد لزم استفتاؤه عينا
الا ان فيه ولا كلام هنا انما الكلام لو تعدد المجتهد وح فلا يخلو اما ان يختلف في احوالهم في العلم
والعدالة والورع ويتساووا في ذلك فان كان احوالهم مختلفة فيما ذكرناه وجب على المستفتي
ان يقلد المقدم في العلم والدين ولا خلاف في ذلك عندنا لان الثقة بكلامه اوكد والظن في
جانبه اقوى فجرى ذلك مجرى ظن المجتهد عند تعارض الامارات وترجح احدها فانه يتعين عليه
العمل بالامارة الراجحة لانها اقوى واتباع الاقوى واجب فان قيل معرفة الافضل لا يتمكن منها
العامي قلنا تحصل له بالتسامع والاشتهار فانا نعلم اعلم الناس بالصياغة والتجارة وان لم
نعلمها اما مخالفونا العامة فبعضهم وافقنا في تعين تقليد الافضل واكثرهم ساووا بين
الافضل وغيره في جواز التقليد لمن شاء منهم ولو كان المفضول قالوا اشتراك الجميع في العدالة
والاجتهاد فحصل المصحح للتقليد في كل واحد منهم وايضا قد علم قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة
كانوا يفتون وقد اشتهر ذلك بينهم من غير نكير فكان جائزا قلنا الاعلم اقوى فالظن الحاصل
من قوله اكمل كاقوى الامارات للمجتهد ولا نسلم ان شيوعه بين الصحابة على تقدير التسليم حجة
واعلم انه مع الاختلاف لو ترجح احدهما بالعلم والاخر بالورع فانه يتعين عليه تقليد الاعلم لان
الظن الحاصل من قوله اقوى لان الفتوى مستفاد من العلم لا من الورع والورع الذي عنده
يحجزه عن الفتوى بلا علم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وان تساووا في العلم والعدالة ونحوها
واختلفوا في الحكم الذي سال عنه المقلد فالذي ذهب اليه اصحابنا تخير المقلد في العمل باي قول
شاء من اقوالهم كالمجتهد عند تعارض الامارات وتكافؤها من غير ترجيح فانه يتخير في العمل باي
شاء كما هو عندنا وان خالف فيه العامة فاوجب عليه بعضهم مع تساوي الامارات تقليد الاعلم
هو ضعيف وقد تشعب اقوالهم في ذلك الى اربعة الاول التخيير كما تقدم الثاني الاخذ بالاخف
في حق الله تع لقوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وبالاشد في حقوق الناس
لانه احوط الثالث انه يأخذ باول فتوى سمعها بسؤاله الرابع انه يتخير في حق الله تع بلا

بايها شاء

بايها شاء واما في حق العباد فيأخذ بالحكم رفعا للخصومة لو اختار ايها شاء واختار خصمه خلافه
وبالجملة هذه الاقوال ضعيفة لضعف مستندها فالاشتغال بابطالها اشتغال بما لا يعني **قال**
مد ظله هل يكفي التقليد في الاصول اوجب النظام بحرمه للاول والثالث لزوم الدور ان وجب والاكتفاء
من الكفار بكلمتي الشهادة بلا تكليف استدلال وقوله ع عليكم بدين العجائز ونهي الصحابة عن
الكلام في مسئلة القدر وعدم نقل الاستدلال عن احد منهم وعدم امر احد منهم احدا به وان الاصول
اغمض ادلة من الفروع الى اخره **اقول** اجمع العلماء على جواز التقليد في الفروع وان خالف فيه شذوذ
سبقهم الاجماع وقد تقدم اما التقليد في الاصول فقد اختلفوا فيه على اقوال الاول جواز التقليد فيها
كالفروع الثاني وجوب النظر والاستدلال الثالث حرمة النظر فيها استدل الاول والثالث على ابطال
المذهب الثاني بوجوه الاول انه لو وجب النظر لزم الدور وبيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق
الرسول اذ الوجوب يثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزاته اذ لو لم ينظر في
معجزته لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله
تع اما الاول ظاهر مطلقه واما لانه نظر في معرفة الله تع من حيث انه مرسل الرسول وهذا هو دور
وقد بينا في اوائل الكتاب عند ادلة كون الحسن والقبح عقليين ما فيه غنى عن البسط هنا الثاني انه
كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ثم لا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم وعقايدهم
واستمر ذلك ولو كان النظر واجبا لطلبهم اياه ولو كلفهم لنقل لان العادة تقتضي بنقل
مثله الثالث قوله ع عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد
اذ لا قدرة لهن على النظر ولفظة عليكم بمعنى الوجوب فيجب علينا الكف عن النظر الرابع انه ع
نهى الصحابة عن الكلام في مسئلة القدر روي انه ع خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب
حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا
فيه ابدا وقال ع اذا ذكر القدر فامسكوا فان هذا صريح في عدم جواز البحث والنظر الخامس انه
بدعة في الدين اذ لم يعهد عن الصحابة الاشتغال بالنظر والاستدلال ولم يأمروا احدا منهم بالاستدلال
والا لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقل مثله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف
اصنافها وكل بدعة مردودة فيجب الكف عنه السادس ان الاصول اغمض من الفروع لقوة
مباحثها وتعسر مطالبها واذا كانت كذلك وجاز التقليد في الفروع التي هي اقرب الى الفهم
فالاصول اولى بالتقليد منها السابع ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع

في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيكون النظر مظنة الوقوع في الضلالة والوقوع في الضلالة
ضرر ودفع الضرر واجب فيحرم ويتعين التقليد اذ هو اسلم الثامن انا نعلم قطعا ان قول النبي
والامام ع بل العدل العارف اذ فع في النفس مما نفيده هذه الادلة المدونة في كتب الكلام اذ هي
لما كانت موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وايرادات ترد عليها
ولا ينفصل عنها الا من ايده الله فلا تطمئن نفس الناظر على ذلك التقدير بخلاف قول الامام
والنبي ص فاتباع قولهما اقوى التاسع قال تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو
مطلق غير مقيد بالفروع يشمل محل النزاع واحتج القائل بوجوب النظر بوجوه الاول انه تع
ذم التقليد في كتابه العزيز بقوله عز من قائل ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون الا من شهد بالحق وهم يعلمون وما شهدنا الا بما علمنا قل هاتوا برهانكم ونحو ذلك
من الايات الدالة على النهي على التقليد والامر بالعلم فيكون التقليد حراما خرجت الفروع
للاجماع على جواز التقليد فيها فيبقى ما عداها على الحرمة ومنه محل النزاع فيكون التقليد فيها حراما
الثاني انه تع اوجب العلم على النبي ص بقوله فاعلم انه لا اله الا الله اذ الامر للوجوب واذا كان النبي ص مع
كمال عقله مامورا بحصول العلم الذي لا يكون بالتقليد فالامة اولى وان التاسي به واجب فيجب هنا
فان قيل ليس كل ما امر به الرسول يجب على الامة وايضا لم لا يكون هذا من خواصه والتاسي به انما يجب اذا لم يكن
من خواصه قلنا التاسي به فيما يظهر وجوبه واجب وكونه من خواصه بعيد بل الظ خلافه الثالث انعقاد
الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل العلم لوجوه اما اولا فلجواز كذب
المقلد فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما واما ثانيا فللزوم اجتماع النقيضين على تقدير افادة
التقليد العلم فانه لو حصل من التقليد العلم يحصل منه فيما اختلف فيه من المسائل النظرية كحدوث العالم
وح فلو اخبر واحد بالحدوث واخر بالقدم كان الخبران علما فيجتمع النقيضان واما ثالثا فلانه لو
حصل من التقليد العلم لم يكن تقليدا لان العلم بانه صادق فيما اخبر به ليس ضروريا فيكون نظريا فله
دليل فاين التقليد واما ادلتكم على عدم الوجوب فمدخولة بل مردودة اما الاول فجوابه ان وجوب
النظر عندنا عقلي لا شرعي فلا يكون وجوبه موقوفا على العلم بصدق الرسول واما الثاني فبان الاكتفاء
بالشهادتين منهم اعتمادا على انهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثار القدم على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير غاية
انهم قاصرون عن التحرير والتوضيح وذلك لا يضر واما الثالث فانه ليس بحديث اذ لم يوجد في الكتب المعتبرة

الاقدام

بل قيل انه

بل قيل انه من كلام سفين الثوري على ما روي ان عمران بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان
فقالت عجوز قال الله تع هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله عباده الا كافرا و
مؤمنا فبطل قولك فقال سفين عليكم بدين العجائز ثم لو سلم كان خبرا واحدا لا يعارض القواطع
وعن الرابع ان النهي للصحابة انما كان عن البحث في القدر من حيث انه كان قد وقفهم على الحق
بالنص فنهاهم عن المماراة في النص او من حيث ان ذلك كان بدو الاسلام فاحترز عن ان يسمع الجدال
فيقول هؤلاء بعد لم يستقر قدمهم في الدين او من حيث ان النهي انما كان عن الجدال لكونه تعنتا
ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقايد الحقة والنظر غير الجدل
فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك او نقول النهي انما كان عن مسئلة القدر وهي
ليست من الاصول التي يجب معرفتها كما لا يخفى وعن الخامس ان عدم نقل الاستدلال عن احد منهم
وعدم الزام احد منهم احدا بالاستدلال لوضوح الحال بينهم لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة
الادهان وحدة القرايح ومشاهدة الوحي والتمكن من مراجعة من يفيدهم كل حين مع قلة الشبه
في زمانهم بالنسبة الى ما حدث في هذا الزمان فلذا كان الاعتناء به في هذا الزمان اكثر ولهذا
دونوا فيه الكتب واثبتوا المسائل وحضوا الدلائل واما عن السادس فيمنع كون الاصول اغمض من
الفروع مطلقا اذ الاغمضية باعتبار ان الاطمينان النفسي في الاصول اكثر من الفروع كيف وهي متشعبة
مختلفة تختص كل حادثة منها بحكم وكل واقعة بامر ولا كذلك الاصول فانها مضبوطة بقواعد كلية
لا انتشار فيها نعم الاصول اغمض من الفروع باعتبار ما يرد عليها من الشبهة وذلك مما لا دخل له
في التقليد والنظر فان قيل الدليل لا يتم الا برفع الايرادات والشكوك والشبهة فمع وجودها
لا يحصل اطمينان النفس بالدليل قلنا المراد ان ما يرد من الشبهة على دلائل الاصول ادق واغمض
من الفروع ولا ينافي ذلك حصول الاطمينان للنفس من الدلائل على ان ما ذكره من ان النظر مظنة
الوقوع في الضلالة يجري في من قلده المقلد فيحرم عليه النظر ايضا فيجب ان يقلد غيره وكذا الكلام
في الغير الى ان يتسلسل او ينتهي الى ناظر وح يلزم المحذور المذكور مع زيادة هنا لم توجد هناك
وهي جواز كذب من قلده المقلد واما السابع فيمنع كون الرجوع الى المعصوم تقليدا كيف
وهو قول عن دليل واما الثامن فبان الاية لا تدل على المدعى اذ المراد بالسؤال فيها السؤال
عن بشرية الانبياء السابقين وكونهم رجالا اذ ان الكفار توهموا ان النبي ص لا يكون بشرا
فامرهم ليكشف لهم الحال وح فلا دلالة فيها على وجوب السؤال عن الاصول والاكتفاء

بالتقليد وفيه نظر فان ظ الاية شامل لمحل النزاع والحاصل ان البحث عن ذلك يرجع في الحقيقة
الى ان الاصول هل يشترط فيها القطع ام لا لان ادلة كل من الطرفين لا تخلو عن قصور ما باعتبار
ما يرد عليها فلذا كان البحث في هذه المسئلة من اشكل المباحث والذي يقتضيه النظر الصحيح
ان القطع انما يشترط في العقايد الدينية فقط وعدم جواز التقليد فيها لكثرة الايات الدالة
على تحصيل العلم فيها من قوله تع فاعلم انه لا اله الا هو ونحوهما وللايات الدالة على ذم التقليد
فيها على ما تقدم ومثل قوله تع انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون واذا قيل لهم
اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا
ولا يهتدون ومنها قوله تع قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا ونحو ذلك
وقد اشتمل القران المجيد على ذم اتباع الظن في ايات عديدة كقوله تع ما لهم به من علم ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله
ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ومنها قوله تع يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من
الظن ان بعض الظن اثم ومنها قوله تع قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ونحو ذلك من الايات
الدالة على ذم التقليد واتباع الظن وظ ان العباد مكلفون بالمعرفة للاجماع على ذلك وهي
لا تحصل بالتقليد لانه لا يفيد الا الظن فهم مكلفون بالعلم اما غير العقايد فلا يشترط القطع بل
الظ ذلك فانا نعلم عدم حصول القطع في كثير من المسائل الاصولية ككون الامر حقيقة في الوجوب
وكون الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة بل كون خبر الاحاد في اصله حجة الى غير ذلك من المسائل
ومن هنا قال بعضهم ان القطع مخصوص ببعض المسائل الكلامية اعني التي يتحقق بها الايمان دون
ما عداها كحدوث الكلام وقدمه وعينية الصفات وزيادتها ولا يخفى عليك ان محل المسئلة
غير هذا العلم وقد بسطناها في بعض كتبنا في علم الكلام والله الهادي للمرام وعليه التوكل وبه
الاعتصام قال مد ظله المنهج الخامس في الترجيحات الترجيح تقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها
الحاجبي اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها اقول فرغ من بحث الاجتهاد والتقليد واراد بيان مباحث
الترجيح وهو في اللغة جعل الشيء راجحا واما في الاصطلاح فقد اختلف في تعريفه فعرفه المص بما ذكره
هنا وهو تقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها وعرفه الحاجبي باقتران الامارة على ما يقوى به على
معارضتها والاول اولى حيث ان الاقتران سبب للترجيح لا نفس الترجيح بخلاف تقديم الامارة على غيرها
فانه نفس الترجيح وبيان ذلك ان الترجيح لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما له دلالة

قطعية

قطعية كما سياتي انشاء الله تع فتعين ان يكون لامارة على اخرى ولا يحصل تحكما محضا بل لا بد
من اقتران امر بها يقوى على معارضتها فهذا الاقتران سبب الترجيح وهو ترجيحها تقديم تلك
الامارة على الاخرى ثم ان الترجيح متى حصل وجب العمل به لان المعهود من العلماء الصحابة ومن خلفهم
من التابعين انه متى تعارض الامارات اعتمدوا الراجح ورفضوا المرجوح قال مد ظله ولا تعارض في
قطعيين لاجتماع النقيضين ولا قطعي وظني والترجيح في النقليين اما بالسند او المتن او المدلول او
الخارج والسند بالعلو وكثرة الرواة وزيادة الثقة والفقاهة والعربية والفطنة والورع و
الضبط وكثرة المزكين واعلميتهم واعلميتهم بالرجال والمباشرة والمشافهة والقرب والجزم و
الحفظ ومخالطة العلماء والتحمل بالغا وبعدم الالتباس بضعيف او مجهول اقول التعارض ان يكون
هناك دليلان يتضمنان حكمين يتعذر العمل بهما وليس احدهما اولى من الاخر ولا يتحقق بين قطعيين
والا لثبت مقتضاهما فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال وكذا لا يتحقق التعارض بين القطعي و
الظني لانتفاء الظن عند حصول القطع وانما يتحقق بين الظنيين وهو قد يكون بحيث لا يتحقق
الترجيح بوجه لا ظاهرا ولا في نفس الامر وقد يكون بحيث يتحقق ترجيح اما الاول فعليه اصحابنا
واكثر العامة ومنع بعضهم من تحقق التعارض على ذلك الوجه والتزموا انه لا بد من ثبوت مرجح
لاحد المتعارضين وان خفي على المجتهد مسلكه قالوا لا يجوز من الحكيم ان ينصب لنا امارتين متنافيتين
الا ويتبين الراجح منهما قلنا لا مانع من تساوي الامارتين على وجه التكليف حتى لا يكون لاحدهما
مزية على الاخرى ولا نم ان مثل ذلك قادح في الحكمة وعلى القول به فهل الثابت ح التخيير او الاطراح
قال بكل قوم والمعهود بين اصحابنا الاول واما الثاني وهو ان يكون هناك ترجيح فيرجع الى الراجح في العمل
وهو قد يكون في السند اي طريق المتن وقد يكون في المتن وقد يكون في المدلول وقد يكون في
الخارج فهذه اقسام اربعة لا بد من بيانها في باب الترجيح اما الاول اعني الترجيح بالسند فهو يحصل
بوجوه الاول اشتمال احد الحديثين على علو اسناد والمراد به قلة الوسايط فيرجح كثير الوسايط
لان قلة الوسايط توجب قلة احتمال الكذب والغلط وينبغي تقييد قلة الوسايط بحيث لا يبلغ
تحققها عادة ومن هنا قال العلامة في تيران علو الاسناد وان كان راجحا الا انه مرجوح باعتبار
ندوره والظ ان مراده انه مرجوح حيث يتنافى مع كونه نادرا خارجا من مقتضى العادة لا انه مرجوح مطلقا
وح فاعتراض بعض الفضلاء المتاخرين بان كلامه هذا ليس بشيء لان تاثير الندور هنا غير معقول
لا يخفى ما فيه فانا نعلم ان ندوره بحيث يخرج عن العادة يضعف الاعتماد عليه ويوجب تقوي

الغلط والكذب اليه اكثر من معارضه مثلا لو نقل بعض معاصرينا حديثا عن النبي ص رجال سنده سبعة
مثلا واخر رجال سنده اثنا عشر فانا نعلم ان تطرق الغلط الى الاول اكثر من تطرقه الى معارضه الذي
رجال سنده اثنا عشر لندور التعمير الى ما يزيد على مائة سنة بالنسبة الى رجال سند ذلك الحديث
ومن هذا القبيل طعن بعض المجتهدين من اصحابنا ومن العامة في الاحاديث المسلسلة بالاسم
والمراد به كون الرواة الى المعصوم باجمعهم باسم واحد كاسم محمد مثلا فان ندور تحقق مثل ذلك
يضعف الاعتماد عليه الثاني كثرة الرواة للحديث فانه يرجح على قليلها وذلك لان خبر كل واحد
يفيد ظنا على انفراده فاذا انضم الى غيره افاد ظنا اقوى من الاول ثم لا يتزايد ولهذا قد ينتهي
الى التواتر بحيث يصير ضروريا قاطعا للاشتباه فيه وهذا هو المشهور فيما بيننا وبين الشافعية وخالف
في ذلك بعض الحنفية بناء على انه خبر يتعلق به حكم فلم يرجح بالكثرة كالشهادة والفتوى وفيه
نظر لمنع حكم الاصل بل نقول بالترجيح فيها ايضا الثالث زيادة الثقة فان الخبر اذا كان احد
راويه ازيد ثقة من الاخر قدم عليه لان الظن به اكثر الرابع زيادة الفقاهة فيرجح الخبر الذي
راويه فقيه على الخبر الذي راويه غير فقيه لان الفقيه يبحث عن الخبر ويعقل ما هو سبب
وروده فكان الظن به اقوى الخامس زيادة العربية فيرجح الخبر الذي راويه عالم بالعربية
على الخبر الذي راويه غير عالم بها لان العالم بالعربية يتحفظ عن مواقع الغلط بخلاف غيره السادس
زيادة الفطنة لان الاعتماد على قول من له فطنة اكثر من غيره السابع زيادة الورع فيرجح على
غيره اذ الظن بقوله اكثر لكونه اكثر تحرزا من الكذب الثامن زيادة الضبط فيرجح الخبر الذي
راويه اضبط على غيره اذ الظن الحاصل من قوله اقوى لانه لزيادة ضبطه كان احتمال الخطا
فيه ابعد وكان نسبة نقل الحديث على وجهه التاسع كثرة المزكين فيرجح الخبر الذي عرفت
عدالة راويه بتزكية جمع كثير على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية جمع اقل العاشر كون
المزكين لراوي احد الخبرين اكثر علما بالرجال من مزكي راوي الخبر الاخر الحادي عشر كون
المزكي لراوي احد الخبرين اكثر عدالة من مزكي راوي الخبر الاخر وهنا وجه اخر في التعديل
وهو كون عدالة احد الراويين عرفت بالتزكية المصرحة بصحيح العلماء بتزكيته وعدالة الاخر
عرفت عدالته من جهة العمل بروايته فان الاول يقدم الثاني عشر كون الراوي لاحد الخبرين باشر
القضية فانه يقدم على غيره الذي لم يباشرها كما قدمت رواية ابي رافع ان النبي ص تزوج ميمونة
وهو حلال وكنت السفير بينهما على رواية ابن عباس نكحها وهو محرم فان المباشر احق بالمعرفة

من غيره

من غيره الثالث عشر كون الراوي سمع الرواية مشافهة والمروي عنه كما قدموا رواية القسم ابن محمد ابن ابي بكر
عن عايشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا على رواية الاسود ان زوجها حر فان القسم عمته عايشة
فهو محرم لها يشافهها وهو ينظر اليها فروايته عنها اكثر تحقيقا ممن روى عنها وهو لا يراها ويحتمل ان
يكون المراد ان الراوي السامع مشافهة يقدم خبره على من كان خبره مكاتبة اذ المكاتبة فيها خلل لا
يحتمله المشافهة الرابع عشر كون الراوي سمع وهو قريب من المعصوم فانه يرجح على من سمع وهو
بعيد عنه لان الظن الحاصل من قوله اكثر الخامس عشر كون الراوي جازما بها فانه يقدم على من لم
يجزم السادس عشر كون الراوي لاحد الخبرين حافظا للخبر والراوي الاخر يروي عن كتاب فان
ذلك يقدم على هذا السابع عشر كون الراوي لاحد الخبرين مخالطا للعلماء ومجالسا لهم فانه يقدم
على الخبر الذي راويه غير جليس لهم لان جليسهم اعلم بطرق الرواية من غيره الثامن عشر كون الراوي
متحملا للرواية وقت البلوغ فانه يقدم على من لم يتحمل وقت البلوغ بل في زمان الصبي لان البالغ اكثر تعقلا
وضبطا للفظ والمعنى من الصبي والظن من قوله اكثر والتاسع عشر كون الراوي لاحد الخبرين غير
ملتبس اسمه باحد الضعفاء فانه يقدم على من كان ملتبسا باسم ضعيف العشرون كون الراوي
لاحد الخبرين غير ملتبس اسمه باسم مجهول الحال فانه يقدم على من كان ملتبسا به **قال** مد ظله واما
المتن فالمسند على المرسل والقرءة على المسموع والمسموع من الاصل على المشتبه والمؤكد على العاري و
الحقيقة على المجاز واقربه على ابعده واقله على اكثره وهو على المشترك الخ **اقول** القسم الثاني
الترجيح بحسب المتن وهو يكون بوجوه الاول كون هذا الخبر مسندا والاخر مرسلا فانه يقدم
المسند على المرسل وهذا هو المشهور بين اصحابنا واكثر العامة وبعضهم ساوى بينهما قالوا
لا يحصل من الظن بذكر السند اكثر مما يحصل بارسال العدل الضابط الذي لا يروي الا عن عدل
وترقى بعضهم حتى قدم المرسل على المسند زعما منه ان الثقة لا يسند القول الى النبي ص الا مع القطع
بانه وقع منه ولا يخفى عليك حال القولين واعلم ان الخلاف في مثل قول الراوي قال رسول الله ص
واما لو قال روي عن رسول الله ص فلا خلاف في ان المسند مقدم عليه الثاني كون الخبر مرويا بقراءة
الشيخ فانه يقدم على الخبر الذي قراءة التلميذ والشيخ يسمع الثالث كون الخبر مسموعا من الشيخ
والاخر مشتبها فانه سمع منه ام لا فان المسموع يقدم على المشتبه الرابع كون احد الخبرين مؤكدا والاخر
عاريا عن التاكيد فان الاول يقدم على الثاني لقوة الظن الخامس احد الخبرين حقيقة والاخر مجازا
فان الحقيقة يقدم على المجاز لعدم افتقارها الى قرينة تميزها بخلاف المجاز فانه يفتقر اليها

مثال ذلك ان يرد من وطي امته ابيه فليس بزان ويعارض بقوله من اولج ذكره في امة ابيه فهو زان فالثاني
ابرح اذ الوطي مجاز والايلاج حقيقة السادس كون احد الدليلين مشتملا على مجاز اقرب والاخر على مجاز
ابعد فان الاقرب يقدم وانما يكون اقرب لكثرة استعماله في الالسنة كتسمية الشجاع بالاسد فانه اقرب
من تسمية الرجل الابخر بالاسد وذلك لا يستعمله الا الاقلون او لكون الدليل الدال على ان الحقيقة
غير مرادة منه ارجح من دليل مجازية معارضه وذلك كما لو كان حمل احدهما على حقيقته يستلزم مخالفة
متواتر وحمل الاخر على حقيقته يستلزم مخالفة ظاهر احادي وقد مثلوا لذلك بقوله ع توضؤا
مما مسته النار فمجازه غسل اليدين والفم وحقيقته الوضوء الشرعي فاذا عورض برواية الوضوء
مما مسته النار كان مجازية الاول اقوى لان حمله على الحقيقة يستلزم مخالفة ما تواتر عنه ع
من انه ص بعد اكل ما مسته النار ولم يحدث وضوءا بخلاف مجازية معارضه اذ حمله على الحقيقة
لا يخالف متواترا بل احادا وهو الوضوء مما مسته النار السابع كون احد المجازين اقل احتمالا من
الاخر بان يكون احد الخبرين مجازا في احد المعنيين والاخر في اكثر من ذلك فيقدم الاول لبعده
عن الاضطراب الثامن كون احد الخبرين مشتملا على المجاز والاخر على الاشتراك فانه يقدم الاول
وقد تقدم ذلك التاسع كون احد الخبرين خاصا والاخر عاما فان الخاص يقدم على العام اذ في
تقديمه عملا بالخبرين جميعا العاشر كون احد الخبرين مشتملا على عام غير مخصص والاخر على عام مخصص
فان الاول يقدم على الثاني لضعف دلالته بالتخصيص اقول هنا شيء وهو ان الحكم برجحان الحقيقة
على المجاز يغني عن هذا اذ العام المخصص مجاز بالنسبة الى غير المخصص الحادي عشر كون احد الخبرين
فصيحا والاخر ركيكا فانه يقدم الاول على الثاني اذ النبي والائمة المعصومين ع كانوا افصح العرب
فغير الفصيح لا يناسب كلامهم لكن لا يقدم الخبر الافصح على الخبر الفصيح لان المتكلم الفصيح لا
يجب استواء كلماته في الفصاحة الثاني عشر كون احد الخبرين دالا على الحكم بالمنطوق والاخر بالمفهوم
فان الاول يقدم على الثاني لقوة دلالته بالنسبة الى الثاني الثالث عشر كون احد الخبرين دالا على
الحكم بمفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة فان الاول يقدم على الثاني ووجهه انه لو لم يعمل بمفهوم
الموافقة لزم مخالفة ما اشعر به اللفظ بمنطوقه وذلك قريب من استلزام الكذب بخلاف مفهوم
المخالفة فان ترك العمل به انما يستلزم كون التقييد لا فائدة فيه واخلاء الكلام عن الفائدة اهون
خطرا من حمله على ما يقرب من الكذب الرابع عشر كون احد الخبرين دالا على الحكم بدلالة الاقتضاء
والاخر دالا على معارضه بدلالة الاشارة فان الاول يقدم على الثاني ووجهه ان دلالة الاقتضاء

مقصوده

مقصودة يتوقف عليها صدق الكلام فهي ابعد عن الغلط والوهم بالنسبة الى الاشارة الخامس
عشر كون احد الخبرين متضمنا العلة الحكم فانه يرجح على الخبر الذي لم يتعرض لها لان المعلل اقرب
الى انقياد سامعه لمضمونه ولانه يدل على الحكم من جهتين من جهة لفظه ومن جهة دلالته على
علته بخلاف غير المتضمن للتعليل السادس عشر كون احد الخبرين منقولا بلفظه والاخر منقولا
بمعناه فان الاول يقدم على الثاني للاتفاق على قبول الخبر المروي بلفظه بخلاف المروي بمعناه
وفصل الشيخ الطوسي ره بان راوي المعنى ان كان معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم
يوافق منه بذلك فالترجيح بجانب المنقول بلفظه لانه ابعد من الزلل السابع عشر كون احد
الخبرين مشتملا على عام مخصص والاخر مشتملا على خاص مأول فان الاول يقدم على الثاني
لان تخصيص العام كثير بخلاف تاويل الخاص ولهذا كانت اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر
مقررة غير مأولة **قال** مد ظله واما المدلول فالتحريم على الاباحة والاثبات على النفي وما تضمن
درء الحد على الموجب والعتق على عدمه **اقول** القسم الثالث الترجيح بالمدلول وهو على وجوه الاول
كون احد الخبرين يدل على التحريم والاخر على الاباحة فان الاول يقدم على الثاني لان احتمال الوقوع
في الحرام يقتضي تغليب جانب الحرمة على جانب الحل حيث ان ملابسة المحظور توجب الاثم بخلاف
المباح فكان تقديم الحظر اولى للاحتياط ولقوله ع ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام وهو
عام ولقوله ع دع ما يريبك وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وذهب ابو هاشم وعيسى
ابن ابان الى التسوية بينهما فلا ترجيح فيتساقطان واما كون الاباحة مقدمة على الحظر فمما لا
يذهب اليه احد وان كان كلام الامدي يعطي احتمال تقديمها او ترجيحها بناء على ان تقديم
الحظر يلزم منه فوات مقصود الاباحة اذ يلزم من الترك مطلقا بخلاف تقديم الاباحة
فانه لا يلزم منه ذلك حيث ان الغالب ان مفسدة الحرام ظ فيطلع عليها المكلف ويدفعها
بعدم الفعل اذ لا محذور في ترك المباح الثاني كون احد الخبرين مثبتا والاخر نافيا كما روى بلال
انه ص دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل البيت ولم يصل فان المثبت يقدم على النافي لاشتمال خبر
المثبت على زيادة علم ولان النافي قد يكون غفل فان غفلة الانسان عن الفعل اكثر واما كون احد
الخبرين ناقلا عن الاصل والاخر مقررا له فلم يتعرض المصنف مد ظله لترجيح احدهما وكتب على هذا المقام حاشية
تشعر بتوقفه في ذلك ونحن نبين الحق في ذلك فنقول اكثر الناس على تقديم الناقل على المقرر محتجين
بان الناقل له حكم النقل والموافق للاصل مستغني بالاصل عنه فيغلب على الظن انه لا حاجة للشارع

الى ذكره استغناء عنه بحكم الاصل ولان تقديم المقرر على الناقل يستلزم حمل كلام الشارع على
التاكيد وتقديم الناقل يستلزم التاسيس وهو اولى من التاكيد وذهب بعضهم الى
التساوي بينهما بناء على ان الظ ان المقرر انما ورد بعد الناقل اذ لو قدر تقدم المقرر في الورود
على الناقل كان فايدته التاكيد ولو تاخر عنه في الورود كانت فايدته التاسيس وهو اولى
من التاكيد فيتلخص عنده ح يقع التعارض بين جهتي ترجيح المقرر والناقل فيتساويان والذي
نختاره التفصيل وهو ان الخبرين المتعارضين اما ان يكونا واردين عن الرسول او عن الائمة
فان كانا عن الرسول ص فان علم التاريخ عمل بالمتاخر مطلقا وان جهل التاريخ فالمقرر مقدم بنا
على ما ذكرنا من ان الشارع لا يفيد حكما علم بالاصل فيكون المقرر واردا بعد الناقل ناسخا له
وتوقف المحقق في اصوله نظرا الى انه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا
وفيه تامل وان كانا عن الائمة ع فالناقل مقدم على المقرر لان المقرر لما كان موافقا للاصل
كالمستغنى عن ذكره بحكم الاصل وحيث لا نسخ بعد الرسول ص فلا يحتمل تاخر المقرر عن الناقل
الثالث كون احد الخبرين متضمنا للدرء الحد وسقوطه والاخر متضمنا لايجابه فان الاول
يقدم على الثاني لان الخطا في ترك الحد اهون قبحا من الخطا في فعله ولهذا قال علي ع لان اخطى في العفو
خير من ان اخطى في العقوبة ولقوله ادرؤا الحدود بالشبهات ولا شك ان الخبر المقتضي لسقوط الحد يورث
الشبهة فيسقط به الحد وهذا مذهب الفقهاء وخالفهم المتكلمون حيث ذهبوا الى ترجيح الموجب للحد على
النافي ترجيحا لجانب التاسيس على التاكيد الرابع كون احد الخبرين متضمنا للعتاق والطلاق فانه يقدم
على النافي لهما وذلك ان الموجب لوقوع الطلاق ووقوع العتق موافق لنفي اصل النكاح والملك بالرق
بخلاف النافي لهما فانه غير موافق لذلك الدليل بل مخالف له وقيل يقدم النافي على الموجب قال مد ظله واما
الخارج فالمعتضد بغيره على عديمه وما عاضده اظهر ومعلوم الورود ما عمل به الاعلمون وما دليل تاويله ارجح
اقول القسم الرابع الترجيح بالخارج وهو على وجوه الاول كون احد الدليلين معتضدا بغيره اي متقويا بدليل
اخر من كتاب او سنة او دليل عقل فانه يقدم على غير المعتضد لان الظن حيث تظاهر الادلة اغلب ولان
العمل بمخالفه يستلزم مخالفة دليلين والعمل به مخالفة دليل واحد الثاني كون احد الدليلين ما عاضده
اظهر مما عاضد الاخر فانه يقدم على الخالي عنه لان ذكر السبب يدل على شدة اهتمام الراوي بما رواه
الرابع كون احد الدليلين ما عمل به الاعلمون من المجتهدين فانه يرجح على ما لم يعمل به الاعلمون لقوة الظن

بالاول

بالاول الخامس اذا كان الدليلان ماولين لكن دليل تاويل احدهما ارجح من دليل تاويل الاخر فان الاول
يقدم على الثاني لقوة الظن به وههنا قسم اخر من الترجيح بالخارج وهو ان يكون احد الخبرين مخالفا
لمذهب العامة والاخر موافقا له فان الاول يرجح على الثاني بناء على ان الموافق لمذهب العامة قد يكون
للتقية بخلاف ما خالف مذهبهم فانه لا يحتمل الا الفتوى وفيه نظر فان المخالف قد يكون محتملا للتاويل
لمصلحة يعلمها الامام ومع هذا نفع الفتوى به فان قيل فينسد باب العمل بخبر الاحاد على هذا
التقدير اذ يجوز ان يراد غير الظ قلنا لا يلزم ذلك فانا انما يقصر الى التاويل عند التعارض لا
مطلقا او عن النظر بان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية اظهر واقرب وهو كاف
في الترجيح وقد يحتج على ذلك برواية رويت عن الصادق ع دلت على العمل بما بعد عن قول العامة ولا
يعترض على ذلك بانه اثبات الاصل بخبر واحد فلا يصح لانه لا مانع من اثبات مثله بخبر صحيح معتبر
حيث ان القطع في غير العقايد الدينية ليس بشرط كما قدمناه سابقا نعم يتوجه عليه ان هذا ليس
بخبر معتبر ولم تثبت حجيته قال مد ظله وتتركب المرجحات مثنى وثلث ورباع فصاعدا فاتبع منها
الاقوى والزم ما هو اقرب الى التقوى اقول المرجح قد يكون واحدا وقد عرفت جهاته وقد يكون
متعددا بان يكون بعضه في المتن وبعضه في السند او بعضه في المتن وبعضه في الخارج او جميعه
في المتن او الخارج او السند ثم ان تعدده قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا وقد يكون رباعيا
فافوقها وكما نفرض وحدة المرجح وتعدده في احد المتعارضين يفرض في الاخر اما بالسوية او بالاختلاف
قال افراد كثيرة للترجيح المتعدد بحيث يتعذر ضبطه وح يجب اعتبار اقوى فان ترجح احدهما
فيها تعين العمل به وان تساويا تساقطا ورجع الى غيرهما والحاصل ان المجتهد يعتبر حال قوة الظن
في ذلك فما كان اقوى في ظنه يجب عليه العمل به وما ليس كذلك فلا فان ذلك هو الاولى بل طريق النجاة
في الاخرة والاولى نجانا الله واياكم من عقوبته واسبغ علينا عميم فضله وشامل رحمته وحيث
انتهى كلام المصنف مد ظله الى هذا المقام فلنقتصر على ما اثبتناه من الكلام حامدين على توفيقه والهداية
الى سواء طريقه ونرجو من فضله وكرمه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وموجبا للثواب الجسيم
وان يجعل بالثناء في هذا الكتاب
حجة لنا امين

قد يجاب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
نحمد الله ونستعين بقوته التي قام بها ملكوت الارض والسماء وبكلمته التي انشا بها النشاة الاخرة
والاولى على تهذيب القوى القابلة للاستكمال واصلاح العقول المنفعلة عن المعاني والاحوال
للاتصال بالعقل الفعال وطرد الشياطين الاوهام المضلة بانوار البراهين ودفع اعداء الحكمة
الى محو البعدين ومثوى المتكبرين ونصلي على محمد المبعوث بكتاب الله ونوره المنزل معه
على كافة الخلق اجمعين واله واولاده المطهرين عن رجاس الطبيعة المتقدسين عن ظلمات الوهم
بانوار الحق واليقين اللهم صل وسلم عليهم وعلى من سلك سبيلهم واقتفى دليلهم من شيعتهم
المتقين اما بعد فاقل الخلايق تدبرا وحرما واكثرهم خطا وجرما محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي
يقول ايها الاخوان السالكين الى الله بنور العرفان اسمعوا باسماع قلوبكم مقالي لتنتفعن في
بواطنكم نور حكمتي واطيعوا كلمي وخذوا عني مناسك طريقتي من الايمان بالله واليوم الاخر ايمانا
حقيقيا حاصلا للانفس العلامة بالبراهين اليقينية والايات الالهية كما اشار اليه سبحانه في قوله
والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله من يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهذه هي الحكمة الممنون بها على اهلها والمصون بها عن غير
اهلها وهي بعينها العلم بالله من جهة ذاته المشار اليه بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
والعلم به من جهة العلم بالافاق والانفس الشاملة بقوله سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق فالعلوم الالهية هي بمنزلة الايمان بالله وصفاته والعلوم الافاقية والانفسية
من ايات العلم بالله وملكوته ورسله وشواهد العلم باليوم الاخر واحواله والقبر والبعث والسؤال
والكتاب والحساب والصراط والوقوف بين يدي الله والجنة والنار وهي ليست من المجادلات
الكلامية ولا من التقليدات العامية ولا من الفلسفة التحيلية المذمومة ولا من التخيلات الصوفية
بل هي من نتايج التدبر في ايات الله والتفكر في ملكوت سماواته وارضه مع انقطاع شديد عما اليه
الله طبايع المجادلة والماهر ورفض تام لما استحسنه قلوب المشاهير لقد قدمت يا اخواني
في كتبي ورسايلي من انوار الحكم ولطايف النعم ودهر الارواح وزينة العقول مقدمات ذوات فضائل
جملة هي مناهج السلوك الى مناقب الهدى ومعارج الارتقاء والى الشرف الاعلى من علوم القران و
التاويل ومعاد الوحي ما خطر العلم العظيم واللوح الكريم وقراه من الهمة الله وكلامه بكلامه
وعلمه حكم اياته ما نزل به روح الامين على قلب من اصطفاه الله وهداه وجعله خليفة معالم

الارضين

الارضين وزينة الملكوت السفلى ثم جعله اهلا لعالم العلوي وملكا في ملكوته السماوي فكل
من تنور بين قلبه بهذه الانوار ارتقى روحه الى تلك الدار ومن جحد هو كفوتها فقد هوى
الى مهبط الاشرار ومهوى الشياطين والفجار ومثوى المتكبرين واصحاب النار ولما كان مسئلة
الوجود اس القواعد الحكمية ومبنى المسائل الالهية والقطب الذي يدور عليه رحى التوحيد وعلم
المعاد وحشر الارواح والاجساد وكثير مما تفردنا باستنباطه وتوحدنا باستخراجه فمن جهل بمعرفة
الوجود يسري جهله في امهات المطالب ومعظماتها وبالذهول عنها فات عنه خفيات المعارف
وخباياها وعلم الربوبيات ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها الى مبدا مباديها وغاياتها
فرأينا ان نفتتح بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في اصول حقائق الايمان وقواعد الحكمة والعرفان
فنورد فيها اولا مباحث الوجود واثبات انه الاصل الثابت في كل موجود وما عداه كعكس وظل
ونسخ ثم نذكر ههنا قواعد لطيفة ومباحث شريفة سنح لنا بفضل الله والهامه ويتوقف
عليه معرفة المبدا والمعاد وعلم النفس وحشرها اي الارواح والاجساد وعلم النبوات والولايات
وسر نزول الوحي والايات وعلم الملائكة والهاماتها والشياطين ووساوسها وشبهاتها وانبائها
عالم القبر والبرزخ وكيفية علمه بالكليات والجزئيات ومعرفة القضاء والقدر والقلم واللوح و
اثبات المثل النورية الافلاطونية ومسئلة اتحاد العقل بالمعقولات واتحاد الحس بالمحسوسات
ومسئلة ان البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات وان الوجود كله مع تباين نوعه وافراده ودرجاته
ماهيته وتخالف اجناسه وفصوله حدا وحقيقة جوهر واحد له هوية واحدة ذات مقامات و
عالية ونازلة الى غير ذلك من المسائل التي توحدنا باستخراجها وتفردنا باستنباطها مما فرقناها
في الكتب والرسائل تقربا الى الله تع وتوسلا الى مبدا المبادي واول الاوايل وعلومنا هذه ليست من المجادلات
الكلامية ولا من التقليدات العامية ولا من الافكار الحكمية البحثية والمقالات السفسطية ولا من
التخيلات الصوفية بل هي من البرهانيات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه واحاديث
اهل النبوة والولاية والحكمة سلام الله عليه وعليهم اجمعين وجعلت الرسالة منطوية على فاتحة وقوانين
كل منها مشتمل على مشاعر سميتها بها للمناسبة بين الفحوى والظاهر والعلن والسر فنقول مستعينا بالله
مستمدا من اهل ملكوته فاتحة في تحقيق مفهوم الوجود واحكامه واثبات حقيقته واحواله وفيه مشاهد
المشعر الاول في بيان انه غني عن التعريف انية الوجود اعلى الاشياء حضورا وكشفا وماهيته اخفاها
تصورا واكنهها ومفهومه اعنى الاغنياء عن التعريف ظهورا ووضوحا واعمها شمولا وهويته

الله ٢

ماهيته

احق الخواص تعينا وتشخصا اذ به يتشخص كل متشخص ويتحصل كل متعين وهو متشخص بذاته متعين
بنفسه كما ستعلم واما انه لا يمكن تعريفه فلان التعريف اما ان يكون بحد او برسم ولا يمكن تعريفه
بالحد حيث لا جنس له فلا فصل له فلا حد له ولا بالرسم اذ لا يمكن ادراكه بما هو اظهر منه واشهر
ولا بصورة مساوية له فمن رام تعريفه فقد اخطأ اذ قد عرفه بما هو اخفى منه اللهم الا ان يراد
تنبيها واخطارا بالبال وبالجملة تعريفا لفظيا ولانا نقول تصور الشيء مطلقا عبارة من حصول معناه
في النفس مطابقا لما في التعين وهذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي
يوجد تارة بوجود عيني اصلي وتارة ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين وليس
للوجود وجود اخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجا وذهنا وليس لكل حقيقة وجود
الا نحو واحد من الحصول فليس للوجود وجود ذهني تعيني وما ليس له وجود ذهني فليس بكلي
ولا جزئي ولا عام ولا خاص فهو في ذاته امر بسيط يتشخص بذاته لا جنس له ولا فصل ولا هو
جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع ولا عرض عام وخاص واما الذي يقال له عرضي للموجودات عن
العيني الانتزاعي الذهني فليس هو حقيقة الوجود بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانوية
كالشيئية والممكنية والجوهرية والعرضية والانسانية والسوادية وسائر الانتزاعيات المصدرية
التي يقع بها الحكاية على الاشياء الحقيقية او غير الحقيقية وكلامنا ليس فيه بل المحكي عنه وهو حقيقة
واحدة بسيطة لا يفتقر ايضا الى ضميمة قيد فصلي او عرضي متصف او متشخص بل قد يلزمه هذه
الاشياء بحسب ما يتحصل به ويوجد من المعاني والماهيات اذ كل وجود سوى الوجود الاول
البسيط الذي هو نور الانوار عرضه ماهية كلية امكانية يتصف بهذه الاوصاف باعتبار
حصولها في الاذهان فتصير جنسا او فصلا او ذاتيا او عرضيا او حدا او رسما او غير ذلك من
صفات المفهومات الكلية دون الوجود الا بالعرض **المشعر الثاني** في كيفية شموله للاشياء شموله
حقيقة الوجود للاشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلي للجزئيات وصدقه عليها كما نبهناك عليه
من ان الحقيقة الوجود ليست جنسا ولا نوعا ولا عرضا اذ ليست كليا طبيعيا بل شموله ضرب
اخر من الشمول لا يعرفه الا العرفاء الراسخون في العلم وقد عبروا عنه تارة بالنفس الرحماني وتارة
بالرحمة التي وسعت كل شيء وبالحق المخلوق به عند طائفة من العرفاء وبانبساط نور الوجود على
هياكل الممكنات وقوابل الماهيات ونزوله في منازل الهويات وستعلم معنى هذا الكلام من ان
الوجود من كونه امرا شخصيا بذاته متعينا بنفسه متشخصا لما يوجد به من الماهيات الكلية

يتحد بها وصدق

يتحد بها ويصدق عليها في الخارج ويعرض مفهومه عليها وصفا في الذهن بحسب التحليل العقلي ونظرك
ايضا انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصا بذاته انها مختلفة الحقايق اختلاف
الماهيات الامكانية المتحد كل منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه سوى الوجود الحق الاول الذي
لا ماهية له لانه صريح الوجود الذي لا اتم منه ولا اشد قوة وكمالا ولا يشوبه عموم وخصوص ولا
يحده حد ولا يضبطه اسم ورسم ولا يحيط به علم وعنت الوجوه للحي القيوم **المشعر الثالث** في تحقق الوجود
عينا اعلم ايدك الله بنوره ان الوجود احق الاشياء بالتحقق وبان يكون ذا حقيقة موجودة وعليه شواهد
قطعية الاول ان حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب عليه اثاره واحكامه فالوجود اذا احق الاشياء
بان يكون ذا حقيقة اذ غيره به يكون ذا حقيقة فهو حقيقة كل ذي حقيقة ولا يحتاج هو في ان
يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى هو بنفسه في الاعيان وغيره اعني الماهيات به في الاعيان لا بنفسها
ونريد بهذا ان كل مفهوم كالانسان اذا قلنا انه ذو حقيقة او ذو وجود كان معناه ان في الخارج شيئا يقال
عليه ويصدق عليه انه انسان وكذا الفرس والماء والنار وسائر العنوانات والمفهومات التي لها
افراد خارجية هو عنوانات صادقة عليها ومعنى كونها متحققة او ذا حقيقة ان مفهومها
صادقة على شيء صدقا بالذات والقضايا المعقودة فهكذا انسان او ذلك فرس ضرورية ذاتية
فهكذا الحكم في مفهوم الحقيقة والوجود ومرادفاته لا بد وان يكون عنوانه صادقا على شيء حتى يقال على
شيء انه ذو حقيقة كذا صدقا بالذات ويكون القضية المعقودة ههنا ضرورية ذاتية او ضرورية
ازلية لست اقول ان مفهوم الحقيقة او الوجود الذي هو بديهي التصور يصدق عليه انه حقيقة او
وجود حملا متعارفا اذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم ان يكون بطريق حمل متعارف بل حملا اوليا
غير متعارف انما اقول ان الشيء الذي يكون انضمامه على الماهية او اعتباره معها مناط كونها ذا حقيقة
يجب ان يصدق عليه مفهوم الحقيقة او الموجودية فالوجود يجب ان يكون له مصداق في الخارج يحمل عليه
هذا العنوان بالذات حملا شايعا متعارفا وكل عنوان يصدق على شيء في الخارج فذلك الشيء فرده و
ذلك العنوان متحقق فيه فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن
اعتبار العقل وملاحظة الذهن فيكون الوجود موجودا في الواقع وموجوديته في الخارج انه بنفسه
واقع في الخارج كما ان زيدا مثلا انسان في الواقع وكون زيد انسانا في الواقع عبارة عن موجوديته فكذا
كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودا وكون غيره موجودا لا ان الوجود شيء
اخر زايد عليه عارضا له بنحو من العروض ولو بالاعتبار كما في العوارض التحليلية بخلاف الماهية كالانسان

والفلك ٣

فان معنى كونه موجودا ان شيئا في الخارج هو انسان لا ان شيئا في الخارج هو وجود ومعنى الوجود
موجودا في الخارج هو وجود وحقيقة واعلم ان كل موجود في الخارج غير الوجود ففيه شوب
تركيب ولو عقلا بخلاف صرف الوجود لاجل هذا قال الحكماء كل ممكن اي كل ذي ماهية زوج
تركيبي فليس شيء من الماهيات بسيط الحقيقة وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره وهذا يدفع
المحذورات من الماهيات المذكورة في كون الوجود واما الامر الانتزاعي العقلي من الوجود فهو كساير الامور
العامة والمفهومات الذهنية كالشيئية والماهية والممكنية وبظاهرها الا ان ما بازاء هذه المفهومات
امور متاصلة في التحقق والثبوت بخلاف الشيئية والماهية وغيرها من المفهومات واعلم ان الوجودات
حقايق خارجية لكنها مجهولة الاسامي شرح اسمائها انها وجود كذا ووجود كذا ثم يلزمها الجميع في الذهن
الامر العام واقسام الشيء والماهية معلوم الاسامي والخواص والوجود الحقيقي كنفس شيء من
الاشياء لا يمكن التعبير عنه باسم وصفات اذ وضع الاسماء والنعوت انما يكون بازاء المفهومات
والمعاني الكلية لا بازاء الهويات الوجودية والصور العينية الثاني ان من البين ان المراد بالخارج
والذهن في قولنا هذا موجود في الخارج وذلك موجود في الذهن ليس ما هو من قبيل الظروف
والامكنة بل المعنى بكون الشيء في الخارج ان له وجودا تترتب عليه اثاره واحكامه وبكونه
في الذهن انه بخلاف ذلك ولو لم يكن في الوجود حقيقة الا مجرد تحصل الماهية لم يكن فرق بين
الخارج والذهن وهو محال اذ الماهية قد يكون متحصلة ذهنا وليست بموجودة في الخارج
الثالث انه لو كان موجودية الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر اخر لامتنع حمل بعضها على بعض والحكم
بشيء منها على شيء كقولنا زيد حيوان والانسان ماش لان مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين
مفهومين متغايرين في الوجود وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجودا وتغايرهما مفهوما
وماهية وما به المغايرة غير ما به الاتحاد واليه اشار ما قيل ان الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والمغايرة
في الذهن فلو لم يكن الوجود شيئا غير الماهية لم يكن جهة الاتحاد مخالفا لجهة المغايرة واللازم باطل
كما ان والملزوم مثله بيان الملازمة ان صحة الحمل معناه على وحدة ما وتغاير ما اذ لو كان هناك
وحدة محضة لم يكن حمل ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل فلو كان الوجود امرا انتزاعيا يكون وحدته وتعدده
تابعين لوحدة ما اضيف اليه وتعدده من المعاني والماهيات واذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف
بين الاشياء سوى الحمل الاولي الذاتي وكان الحمل منحصرا في الحمل الذاتي الذي مناطه الاتحاد بحسب
المعنى الرابع لو لم يكن الوجود موجودا لم يوجد شيء من الاشياء وبطلان التالي يوجب بطلان

شيئا ٣

الحمل

المقدم

المقدم بيان الملازمة ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهي معدومة وكذا
اعتبرت بذاتها مع قطع النظر من الوجود والعدم فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة
فلو لم يكن الوجود موجودا في ذاته لم يكن ثبوت احدهما للاخر فان ثبوت شيء لشيء او انضمامه اليه
او اعتباره معه متفرع على وجود المثبت له او مستلزم لوجوده فاذا لم يكن الوجود في ذاته موجودا
ولا الماهية في ذاتها موجودة فكيف يتحقق ههنا موجود فلا يكون الماهية موجودة وكل من راجع
وجدانه يعلم يقينا انه اذا لم يكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا ولا معروضة له كما اشتهر من
المشائين ولا عارضة له كما عليه طائفة من الصوفية فلم يصح كونها موجودة بذاتها بوجه فان انضمام
معدوم بمعدوم غير معقول ومفهوم بمفهوم عن غير وجود احدهما او عروض الاخر او نحو
او عروضها الثالث غير صحيح ايضا فان القول به كما امتناع ذلك وما قيل من ان موجودية الاشياء
بانتسابها الى الواجب الوجود فكلام لا يحصل به لان الوجود للماهية ليس كالبنوة للاولاد حيث
يتصفون بها لاجل انتسابهم الى شخص واحد وذلك لان حصول النسبة بعد وجود المنتسبين
واتصافها بالوجود ليس الا نفس وجودها قال بهمنيار في التحصيل انا اذا قلنا كذا موجود فانا
نعني امرين احدهما انه ذو وجود كما يقال ان زيدا مضاف فهذا كلام مجازي وبالحقيقة ان
الوجود هو الوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة الخامس لو لم يكن للوجود صورة في
الاعيان لم يتحقق في الانواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع وذلك لان نفس الماهية لا يأبى
عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وان تخصصت بالف تخصيص من ضم مفهومات
كثيرة كلية اليه فاذن لا بد وان يكون للتشخص زيادة على الطبيعة المشتركة يكون تلك الزيادة امرا متشخصا
لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ولا نعني بالوجود الا ذلك الامر فلو لم يكن متحققا في افراد النوع لم يكن
شيء منها متحققا في الخارج واما ان قولنا ان التشخص من جهة الاضافة الى الوجود الحق المتشخص بذاته
فقد علم فساده بمثل ما مر فان اضافة الشيء الى الشيء بعد تشخصهما جميعا ثم النسبة بما هي نسبة ايضا
امر عقلي كلي وانضمام الكلي الى الكلي لا يوجب التشخصية هذا اذا كان المنظور اليه حال النسبة بما هو مفهوم من
المفهومات وليست هي بذلك الاعتبار نسبة اي معنى غير مستقل واما اذا كان المنظور اليه حال الهويات
بالذات فليست هي بحسب نفسها محكوما عليها بالانتساب الى غيرها ما لم يكن لها كون يكون هي
بذلك الكون منسوبة الى مكونها وجاعلها ولا نعني بالوجود الا ذلك الكون فلا يمكن تعقله واما
الا بالشهود الحضوري كما ستتضح بيانه اعلم ان العارض على ضربين عارض الوجود وعارض

مكونها ٣

الماهيات والاول كعروض البياض للجسم او الفوقية للسماء في الخارج وكعروض الكلية والنوعية للانسان
والجنسية للحيوان والثاني كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع وقد اطلقت السنة المحصلين
من اهل الحكمة بان اتصاف الماهية بالوجود وعروضه لها ليس اتصافا خارجيا وعروضا خارجيا
بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة ملحوظا بالاتصاف بذلك الصفة
بل هي مجردة عنها وعن عروضها سواء كانت الصفة انضمامية خارجية كقولنا زيد ابيض او انتزاعية
عقلية كقولنا السماء فوقنا او سلبية كزيد اعمى وانما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلي
وعروض تحليلي وهذا النحو من العروض لا يمكن ان يكون للعروض مرتبة من الكون والتحصل وجودا
لا خارجيا ولا ذهنيا ولا يكون المسمى بذلك العارض فان الفصل مثلا اذا قيل انه عارض
للجنس ليس المراد ان الجنس له تحصل وجودي في الخارج او في الذهن بدون الفصل بل معناه
ان مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى وان كان متحدا معه وجودا فالحكم
بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد وهكذا حال الماهية والوجود اذا قيل ان
الوجود من عوارضها فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يكن
عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه بل كان كساير الانتزاعيات التي يلحق الماهية بعد
ثبوتها وتقررها فاذن يجب ان يكون الوجود شيئا يوجد به الماهية ويتحد معه وجودا مع مغايرته
اياه معنى ومفهوما وهو في ظرف التحليل تأمل فيه من الشواهد الدالة على هذا المطلب
انهم قالوا ان وجود الاعراض في انفسها وجوداتها للموضوعات اي وجود العرض بعينه حلوله
لموضوعه ولا شك ان حصول العرض في موضوعه امر خارجي زايد على ماهيته وكذا
الموضوع غير داخل في ماهية العرض وحدها وهو داخل في الوجود الذي نفس عرضيته وحلوله
في ذلك الموضوع وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان ان الموضوع مأخوذ في حدود الاعراض
وحكموا ايضا بان هذا من جملة المواضع التي يقع للحد زيادة على المحدود كاخذ الدايرة في حد
القوس واخذ البناء في حد البناء فقد علم ان عرضية العرض كالسواد اي وجوده زايد على
ماهيته فلو لم يكن الوجود امرا حقيقيا بل كان امرا انتزاعيا اعني الكون المصدري لكان حلول
السواد اي نفس سوادية لا حلوله في الجسم واذا كان الاعراض وهو عرضها وحلولها في الجوهر
امر زايد على ماهياتها الكلية فكذلك حكم الجوهر ولذا لا قائل بالفرق ان ما يكشف عن
وجه هذا المطلب وينور طريقه ان مراتب الشديد والضعيف وما يقبل الاشد والاضعف

انواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم ففي الاشتداد الكيفي مثلا في السواد وهو حركة
كيفية يلزم عليهم لو كان الوجود اعتباريا عقليا ان يتحقق انواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين
وثبوت اللازم ظاهر البطلان اللازم معلوم لمن تدبر واستبصر ان بازاء كل من حدود الاشد
والاضعف اذا كان ماهية نوعية كانت هنالك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة بحسب
افتراض الحدود الغير المتناهية فلو كان الوجود امرا عقليا انتزاعيا لكان تعدده بتعدد المعاني المتمايزة
المتخالفة الماهيات فيلزم ما ذكرناه نعم اذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتصالية كما
هو شأن المتصلات الكمية القارة او غير القارة وكان المحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور
اذ وجود تلك الانواع التي هي بازاء الحدود او الاقسام وجود بالقوة لا بالفعل اذ الكل موجود
بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوة فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان هذه
الكلفة لازمة والاشكال قائما في دفع شكوك اوردت على عينية الوجود ان للمحجوبين عن مشاهدة
نور وجه الوجود الفائض على كل ممكن موجود والجاحدين للاضواء شمس الحقيقة المنبسطة
على كل جهة امكانية جبارا هيبته وجيا قويته كشفناها واضمحلت بها الا انا عقدنا لها حللنا
اشكالها باذن الله الحكيم وهي هذه ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان لكان موجودا
فله ايضا وجود ولوجوده وجود الى غير النهاية والجواب انه ان اريد بالموجود ما يقوم به الوجود
فهو ممتنع اذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى لا الماهية ولا الوجود اما الماهية فلما اشرنا
اليه من ان لا قيام للوجود بها واما الوجود فلامتناع ان يقوم الشيء بنفسه واللازم
باطل فكذا الملزوم بل نقول ان اريد بالموجود هذا المعنى اي ما يقوم به الوجود يلزم ان
يكون الوجود معدوما بهذا المعنى فان الشيء لا يقوم بنفسه كما ان البياض ليس بابيض
انما الذي هو ذو بياض كالجسم او المادة اذ كونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه
لان الوجود هو العدم او اللاوجود لا المعدوم او اللاموجود وقد عنبرت في التناقض وحدة
الحمل مواطاة او اشتقاقا وان اريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته
فظاهر فهو موجود وموجوديته هي كونه في الاعيان بنفسه كونه موجودا هو بعينه كونه موجودا
الا ان له امر زايد على ذاته والذي يكون لغيره منه يكون له في ذاته كما في الكون في المكان او الزمان
فانهما بالذات وغيرهما بواسطتهما او كما في التقدم والتأخر الزمانيين والمكانيين فانهما للاجزاء
بالذات ولغير اجزائهما بواسطتهما او كما في معنى الاتصال فانه للمقدار التعليمي بالذات ولغيره

لسببه وكالمعلومية للصورة العلمية بالذات وللامر الخارجي بالعرض فيكون كل وجود واجبا
بالذات اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما يكون وجوده ضروريا وثبوت الشيء لنفسه ضروري هذا
مندفع بان له امورا التقدم والتأخر والتمام والنقص والغناء والحاجة وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة
الذاتية والضرورة الازلية فواجب الوجود يكون متقدما على الكل غير معلول لشيء وتاما لا اشد منه
في قوة الوجود ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه وعينا لا تعلق له لشيء من الموجودات اذ وجوده
واجب بالضرورة الازلية من غير تقييد بدوام الذات ولا اشتراط بدوام الوصف والوجودات
الامكانية مفتقرات الذات متعلقات الهويات اذا قطع النظر عن جاعلها فهي بذلك الاعتبار
باطلة مستحيلة اذ الفعل يتقوم بالفاعل كما ان ماهية النوع المركب تتقوم بفصله فمعنى كون
الوجود واجبا ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة الى فاعل يجعله ولا قابل يقبله ومعنى كون الوجود
موجودا انه اذا حصل اما بذاته او بفاعل لم يفتقر في كونه متحققا الى وجود اخر يحصل له بخلاف غير الوجود
لافتقاره في كونه موجودا الى اعتبار الوجود وانضمامه شك اذا اخذ كون الوجود موجودا انه
عبارة عن نفس الوجود وكون غيره من الاشياء موجودا انه شيء له الوجود فلم يكن حمل الوجود على الجميع
معنى واحد وقد ثبت ان اطلاق الموجود على جميع الموجودات بمعنى مشترك ولا بد من اخذ الوجود
موجودا والمعنى الذي اخذ في غيره من الموجودات وهو انه شيء له الوجود فلم يكن الوجود موجودا
لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام الى وجود الوجود جزما هذا الاختلاف بين موجودية
الاشياء وبين موجودية الوجود ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم الموجود المشتق المشترك
بين الجميع على الجميع لانه اما بمعنى بسيط كما مرت الاشارة اليه واما عبارة عما ثبت له الوجود بالمعنى
الاعم سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه او من باب
ثبوت المعنى له كمفهوم الابيض والمضاف وغيرهما فان مفهوم الابيض ما له البياض سواء كان عين
او غيره والتجوز في جزء معنى اللفظ لا ينافي كون اطلاقه بحسب الحقيقة وكون الابيض مشتملا على امر زايد على البياض
انما لزم من خصوصية بعض الافراد لا من نفس المفهوم فكذلك كون الموجود مشتملا على امر زايد على الوجود كالماهية
انما نشأ من خصوصيات الافراد الممكنة لا من نفس المفهوم المشترك نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء
ان واجب الوجود قد يعقل بنفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته
انسان او جوهر اخر وهو واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق
اذا بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضا

في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان
الوجود هو الموجودية ولقد اعجبني كلام السيد الشريف في حواشي المطالع وهو ان مفهوم الشيء لا
يعتبر في مفهوم المشتق كالناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق
عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت
الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي فيها انتهى كلامه
وهو قريب مما ذكره بعض اجلة المتأخرين في حاشية الهداية لاثبات اتحاد العرض والعرضي فعلم
ان مصداق المشتق وما يطابقه امر بسيط ليس يجري فيه تركيب بين الموصوف والصفة
ولا الشيء معتبر في الصفة لا عاما ولا خاصا شك ان كان الوجود في الاعيان صفة موجودة للماهية
فهي قابلة له والقابل وجوده قبل وجود المقبول فيقدم الوجود على الوجود حل كون الوجود متحققا
في الاعيان فما له ماهية لا يقتضي قابلية الماهية له اذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية واتصاف
الماهية بالوجود انما يكون في ظرف التحليل اذ الوجود من العوارض التحليلية اذ الوجود من العوارض
التحليلية للماهية كما سبق وسيجيء زيادة ايضاح ان كان الوجود موجودا فاما ان يتقدم
على الماهية او يتأخر او يكونا معا فعلى الاول يلزم حصوله مستقلا دون الماهية فيلزم تقدم
الصفة على موصوفه وتحققه بدونه وعلى الثاني يلزم ان تكون الماهية موجودة قبله ويلزم
وعلى الثالث يلزم ان يكون الماهية موجودة معه لا به ولها وجود اخر فيلزم ما مر وبطلان التوالي
بأسرها مستلزم لبطلان المقدم قد مر ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض حتى يكون لكل منهما ثبوت اخر لتصور بينهما هذه
الشقوق الثلاثة من التقدم والتأخر والمعية فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما مع الاخر ولا معية ايضا اذ
الشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر ولا يكون ايضا معه وعارضية الوجود للماهية ان للعقل ان
يلاحظ الماهية من حيث هي مجردة عن الوجود فيجد الوجود خارجا عنه ولو اعيد السؤال في النسبة
بينهما عند التجريد بحسب الذهن يقال انه بحسب التحليل معان في الوجود بمعنى ان الوجود
بنفسه او بجاعله موجود والماهية بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل اياها عن كافة الوجود
لا بنحو من الثبوت كما سيجيء بيانه والحاصل ان كونهما معا في الواقع عبارة عن كون الوجود
بذاته موجودا والماهية متحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره فالفاعل اذا افاد الماهية
افاد وجودها واذا افاد الوجود افاد نفسه فوجود كل شيء هو في ذاته مصداق لحمل ماهيته

بمحقق الطوسي

ذلك الشيء عليه فلا يتقدم ولا يتأخر احدهما على الاخر وما قال بعض المحققين من ان الوجود متقدم
على الماهية افاد ان الاصل في الصدور والتحقق هو الوجود وهو بذاته مصداق لصدق المعاني الكلية
المسماة بالماهية والذاتيات عليه كما انه بواسطة وجود اخر عارض عليه مصداق لمعان اخر يسمى
بالعرضيات وليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على المعلول وتقدم القابل على المقبول
بل كتقدم ما بالذات على ما بالعرض وما بالحقيقة على ما بالمجاز **شك** نحن قد نتصور الوجود ونشك
في كونه موجودا ام لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجود الوجود فيتسلسل فلا يختص الا بان
يكون الوجود اعتباريا **حل** حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الاذهان اذ ليس الوجود امرا
كليا ووجود كل موجود هو عينيته الخارجية والخارجي لا يمكن ان يكون ذهنيا والذي يتصور من الوجود
وهو مفهوم عام ذهني يقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا والعلم بحقيقة الوجود
لا يكون الا حضوريا اشراقيا وشهوديا عينيا وح لا يبقى الشك في هويته والاولى بهذا السؤال ان
يورد الزاما على ما قال بزيادة الوجود على الماهية مستدلا بما ذكر من انا نعقل الماهية ونشك
في وجودها او نعقل عنه والمعقول غير المشكوك فيه او المعقول عنه فالوجود زائد على الماهية
لكن ما حققناه في الاصل من ان الوجود غير زائد على الماهية وليس عروضه لها عروضا خارجيا
ولا ذهنيا الا بحسب التحليل كما اشرنا اليه فانهدم الاساسان لو كان الوجود في الاعيان
فيكون كيفا لصدق تعريف الكيف عليه فيلزم مع ما مر من تقدم الموضوع عليه المستلزم
للدور او التسلسل كون الكيف اعم الاشياء مطلقا وكون الجوهر كيفا بالذات مع وكذا الكم وغيرهما
الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من اقسام الماهية وهي معان كلية يكون جنسا
ونوعا او ذاتية وعرضية والحقائق الوجودية هويات عينية وذوات شخصية غير مندرجة
تحت كلي ذاتي او عرضي فالجوهر مثلا ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع
والكيف ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي ان لا يقبل القسمة ولا النسبة وهكذا في سائر
المقولات فسقط كون الوجود جوهرا او كيفا او كما او عرضا اخر من الاعراض وقد علم ايضا ان الوجود
لا جنس له ولا فصل له ولا هو جنس ولا هو فصل ونوع لشيء ولا عرض عام وخاص ولان هذه
الامور من اقسام الكليات وما هو من الاعراض العامة والمفهوم الشامل من معنى الوجود
المصدرية لا حقيقة الوجود ومن قال ان الوجود عرض اراد به المفهوم العام العقلي وكونه عرضا
انه الخارجي المحمول على الماهيات وايضا الوجود مخالف للاعراض لان وجودها في نفسها وجودها

لموضوعها واما الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا وجود عرض في الموضوع والاعراض مفتقرة في
تحققها الى الموضوع والوجود لا يفتقر في تحققه الى موضوع يفتقر في تحققه الى وجوده والحق
ان وجود الجوهر بعينه جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى ووجود العرض عرض فعين عرضية
ذلك العرض لا بعرضية اخرى كما علمت الحال في الماهية والوجود اذا كان الوجود موجودا
للماهية فله نسبة اليها وللنسبة ايضا وجود فلوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا الكلام في وجود
نسبة النسبة فتتسلسل ما مر في الكلام يكفي لاندفاعه اذ الوجود عين الماهية خارجا وعقلا
في الذهن فلا نسبة بينهما الا بحسب الاعتبار العقلي وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات
وغيرها بحسب الاعتبار ومثل هذه النسبة ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وسيعلم كيفية الارتباط
بينهما بحسب حالها عند التحليل في كيفية اتصاف الماهية بالوجود ولعلك تعود وتقول لو كان
للوجود افراد في الماهيات سوى تحصيص لكان ثبوت فرد منه للماهية فرعا على ثبوتها بناء على القاعدة
المشهورة فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كالامر فاعلم انه لا خصوصية لورود هذا الكلام على عينية الوجود
بل يرد على زيادته ايضا اشكل لان الوجود عين الماهية على تقدير العينية فلم تكن بينهما اتصاف بالحقيقة
وغيرها على هذا التقدير فيكون وضعا لها فيشكل كيفية الاتصاف لان اتصاف الماهية بالوجود على
تقدير ان يراد به الكون المصدري مصداقه نفس حصول الماهية والماهية باي اعتبار اخذت
كان لها كون مصدري فلا يتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ما اذا كان
الوجود امرا حقيقيا والماهية تحصلا وعقليا غير وجودها لكن الحق الحقيق بالتحقيق ان الوجود
سواء كان عينيا او عقليا نفس ثبوت الماهية ووجودها لا ثبوت شيء او وجود لها وبين المعنيين فرق
واضح والذي يجري فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت شيء لشيء لا نفسه فقط فقولنا زيد موجود كقولنا
زيد زيد فلا يجري فيه قاعدة الفرعية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا من
الاضطراب وتشعبوا في الابواب فتارة خصصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية لما سوى صفة الوجود
وتارة هربوا عنها وانتقلوا الى الاستلزام بدل الفرعية وتارة انكروا ثبوت الوجود اصلا لا ذهنا ولا
عينا قائلين انه مجرد اعتبار الوهم الكاذب واخترعوا ان مناط صدق المشتق اتحاده مع الشيء
لا قيام مبدا والاشتقاق لان مفهوم المشتق كالكاتب والابيض امر بسيط يعبر عنه [illegible]
فكون الشيء موجودا عبارة عن اتحاده مع مفهوم الموجود لا قيام الوجود قياما حقيقيا او انتزاعيا
ولا يحتاج الى وجود اصلا فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود وكذا

الممكن الموجود وكذا في جميع الاتصاف بالمفهومات والفرق بين الذاتي والعرضي من المشتق عنده
ليس بكون الاتحاد في الوجود الذي هو مناط الحمل عندنا في الذاتيات بالذات وفي العرضيات
بالعرض اذ لا وجود عنده بل بان المفهوم الذاتي هو الذي يقع في جواب ما هو والعرضي هو الذي
لم يقع فيه وهذا كله من التعسفات وجود كل ممكن عين ماهيته خارجا ومتحد بها نحوا
من الاتحاد وذلك لانه لما ثبت وتحقق مما بيناه ان الوجود الحقيقي الذي هو مبدء الاثار ومنشأ
الاحكام وبه تكون الماهية موجودة وبه يطرد العدم عنها امر عيني فلو لم يكن وجود كل ماهية
عينها ومتحدا بها فلا يخ اما ان يكون جزءا منها او خارجا زائدا عليها عارضا لها وكلاهما باطلان
لان وجود الجزء قبل وجود الكل ووجود الصفة بعد وجود الموصوف فيكون الماهية حاصلة
الوجود قبل نفسها ويكون الوجود متقدما على نفسه وكلاهما ممتنعان ويلزم ايضا تكرر نحو وجود
شيء واحد من جهة واحدة والتسلسل في المرتبات المجتمعة من افراد الوجود بهذا التسلسل مع استحالته
بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اي الوجود والماهية يستلزم المدعى بالخلف
وهو كون الوجود عين الماهية في الخارج لان قيام جميع الموجودات بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم
وجود الماهية غير عارض والا لم يكن المفروض جميعا بل بعضا عن الجميع فاذا ثبت وجود كل ممكن
عين ماهيته في العين فلا يخ اما ان يكون بينهما مغايرة في المعنى بالمفهوم او لا يكون والثاني باطل والا
لكان الانسان مثلا والوجود لفظين مترادفين ولم يكن لقولنا الانسان موجود فائدة ولكان
مفاد قولنا الانسان موجود وقولنا الانسان انسان واحدا ولما امكن تصور احدهما مع الغفلة
عن الاخر الى غير ذلك من اللوازم المذكورة في المطولات من التوالي الباطلة وبطلان كل من هذه
التوالي مستلزم لبطلان المقدم فتعين الشق الاول وهو كون كل منهما غير الاخر بحسب المعنى عند
التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتا وهوية في نفس الامر بقي الكلام في كيفية اتصاف الماهية بالوجود
بحسب اعتبار المغايرة الاتصافية في ظرف التحليل العقلي الذي هو ايضا نحو من انحاء وجود الشيء
في نفس الامر فالايجاد وانتزاعه وذلك لان كل موصوف بصفة او معروض لعارض فلا بد له من مرتبة من
الوجود يكون متقدما بحسبه على تلك الصفة او ذلك العارض غير موصوف به ولا معروض له فعروض
الوجود اما للماهية الموجودة او غير الموجودة او لا الموجودة ولا المعدومة مترجعا والاول يستلزم
الدور او التسلسل والثاني توجب التناقض والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين والاعتذار بان ارتفاع
النقيضين عن المرتبة جائز بل واقع غير نافع ههنا لان المرتبة التي يجوز خلو النقيضين عنها هي ما يكون

من مراتب نفس الامر ولا بد من ان يكون لها تحقق ما في الجملة سابقا على النقيضين كمرتبة الماهية
بالقياس الى العوارض فان للماهية وجودا مع قطع النظر عن العارض ومقابله كالجسم بالقياس الى
البياض ونقيضه وليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها فقياس عروض الوجود للماهية
كقياس عروض البياض للجسم وقياس خلوها عن الوجود والعدم بخلو الجسم في مرتبة وجوده عن
البياض واللابياض قياس بلا جامع او قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده وليس قيام الوجود
بالماهية فرعا على وجودها اولا وجود لها الا بالوجود فالتحقيق في هذا المقام ان يقال بعد ما
اشرنا اليه من ان عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود وغيره في التحليل
العقلي ان للعقل ان يحلل الموجود الى ماهية ووجود وفي هذا التحليل تجرد كل منهما عن صاحبه
ويحكم بتقدم احدهما على الاخر واتصافه اما بحسب الخارج فالاصل الوجود لانه الصادر عن الجاعل
بالذات والماهية متحدة به محمولة عليه لحمل العرضيات الاحقة بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس
هويته وذاته واما بحسب الذهن فالمتقدم هي الماهية لانها مفهوم كلي ذهني يحصل بكنهها في الذهن
ولا يحصل عن الوجود الا مفهومه العام الاعتباري فالماهية هي الاصل في القضايا الذهنية لا
الخارجية والتقدم هنا متقدم بالمعنى والماهية لا بالوجود فهذا التقدم خارج عن الاقسام
المعروفة فان تلك تجريد الماهية عن الوجود عند التحليل ضرب من الوجود لها في نفس الامر بكيفية تحفظ
قاعدة الفرعية في اتصافها بمطلق الوجود مع ان هذا التجريد وان كان نحوا من مطلق الوجود فللعقل
ان لا يلاحظ عند التحليل هذا التجريد وانه نحو من الوجود فيتصف الماهية بالوجود المطلق الذي
جزئيها عنه وهذه الملاحظة التي هي عبارة عن كلية الماهية عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة
وعن هذه التخلية التي هي ايضا نحو من الوجود في الواقع من غير تعمل لها اعتباران اعتبار كونها تجريدا و
تعرية واعتبار كونها نحوا من الوجود فالماهية بالاعتبار الاول موصوفة بالوجود وبالاعتبار الاخر
مخلوطة غير موصوفة فالتعرية باعتبار الخلط وليست حيثية احد الاعتبارين غير حيثية الاعتبار
الاخر ليعود الاشكال جذعا من ان الاعتبار الذي به يتصف الماهية بالوجود ولا بد ايضا من
مقارنة للوجود فيصح ضابطة الفرعية وذلك لان هذا التجريد مع قطع النظر عن كافة الوجود
هو بعينه نحو من الوجود لا انه شيء اخر غيره فهو وجود وتجريد عن الوجود كما ان للهيولى الاولى قوة
الجواهر الصورية وغيرها ونفس هذه القوة حاصلة لها بالفعل ولا حاجة لها الى قوة اخرى لفعلية
هذه القوة ففعليتها قوتها للاشياء الكثيرة كما ان اثبات الحركة عين تجددها ووحدة العدد عين

الموصوف هو م

حيثية

كثرته فانظر الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتباريات والحيثيات حتى
ان تجريد الماهية عن الوجود ايضا متفرع على وجودها وليعلم ان ما ذكرنا تتميم لكلام القوم على ما
يوافق مذاقهم ويلايم مسلكهم في اعتبارية الوجود واما نحن فلا نحتاج الى هذا التعمق لما قررنا ان
الوجود نفس الماهية عينا وايضا الوجود نفس ثبوت الشيء لا ثبوت شيء له فلا مجال للتفريع ههنا
فكان اطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية ووجودها من باب التوسع والتجوز لان
الارتباط بينهما اتحادي لا كالارتباط بين المعروض وعارضه والموصوف وصفته بل من قبيل
اتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل اياه اليهما من حيث ماهما جنس وفصل
لا من حيث ماهما مادة وصورة عقليتين
في ان تخصيص افراد الوجود وهوياتها
بماذا على الاجمال اعلم انك قد علمت ان الوجود حقيقة عينية بسيطة لا اثر لكلي طبيعي يعرض لها في
الذهن احد الكليات الخمسة المنطقية الا من جهة الماهية المتحدة بها اذا احدثت من حيث هي هي
فاذن نقول تخصيص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود التام الواجب جل مجده واما
بمرتبة من التقدم والتأخر والكمال والنقص كالمبدعات واما بامور لاحقة كافراد الكائنات وقيل
تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه والى سببه لا ان الاضافة لحقته من خارج فان الوجود
عرض وكل عرض متقوم بوجوده في موضوعه فكذلك حال وجود كل ماهية باضافته الى تلك الماهية
لا كما يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان او في الزمان وهذا كلام لا يخلو
عن مساهلة اذ قياس نسبة الوجود الى الماهية بنسبة العرض الى الموضوع فاسد كما مر من ان لا قوام
للماهية مجردة عن الوجود وان الوجود ليس الا كون الشيء كالعرض لموضوعه او كالصورة لمادتها
ووجود العرض في نفسه وان كان عين وجوده لموضوعه لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف
الوجود فانه نفس وجود الماهية فيما له ماهية فكما ان الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان وفي
الزمان وبين كون العرض في الموضوع كما ظهر من كلامه بان كون الشيء في احدهما غير كونه في نفسه
وكون العرض في الموضوع غير كونه في نفسه فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض وبين وجود الموضوع
فان الوجود في الاول غير وجود الموضوع وفي الثاني عينه قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض
في انفسها وجوداتها لموضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى
الموضوع حتى يصير موجودا واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده
في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده

في موضوعه

في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وقال
ايضا في التعليقات فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه
ابيض اذ لا يكفي فيه البياض والجسم اقول ان اكثر المتأخرين لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه
العبارة وامثالها حيث حملوها على اعتبارية الوجود انه ليس امرا عينيا وصرفوا العلم عن مواضعها
فاني قد كنت في سالف الزمان شديد الذب عن تأصل الماهيات واعتبارية الوجود حتى ان
هداني ربي واراني برهانه فانكشف لي غاية الانكشاف ان الامر فيهما على عكس ما تصوروه
وقرروه فالحمد لله الذي اخرجني من ظلمات الوهم بنور الفهم وازاح عن قلبي سحب تلك
الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبتني بالقول الثابت في الحيوة الدنيا والاخرة فالوجودات
حقايق متأصلة والماهيات هي الاعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود اصلا وليست
الوجودات الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي جلت كبرياؤه الا ان لكل منها
نعوتا ذاتية ومعاني عقلية هي المسماة بالماهيات
اما تخصيص الوجود بالواجبية
فللنفس حقيقته المقدسة عن نقص وقصور واما تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدم والتأخر
والغنى والحاجة والشدة والضعف فبما فيه من شئونه الذاتية وحيثياته الجنسية
البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل ولا يعرض لها الكلية كما علم واما تخصيصه بموضوعاته اعني
الماهيات والاعيان المتصفة به في العقل على الوجه الذي مر ذكره فهو باعتبار ما يصدق
عليه ذكل مقام من ذاتياته التي تنبعث عنه في حد العلم والتعقل ويصدق عليه صدقا ذاتيا
من الطبايع الكلية والمعاني الذاتية التي يقال لها في عرف هذا الفن الماهيات وعند الصوفية الاعيان
وان كان الوجود والماهية فيما له ماهية ووجود شيئا واحدا والعلوم عين الموجود وهذا
السر غريب فتح الله على قلبك باب فهمه ان شاء الله قال الشيخ الرئيس في المباحثات ان الوجود
في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتأكيد والتضعيف وانما
تختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود فغير مختلف النوع
فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا لاجل وجوده انتهى كلامه فالتخصيص في الوجود
على الوجه الاول بحسب ذاته وهويته واما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من
النعوت الذاتية الكلية ولا يبعد ان يكون المراد بتخالف الموجودات نوعا كما اشتهر من المشائين
هذا المعنى وهو بعينه كتخالف مراتب الاعداد انواعا بوجه وتوافقها نوعا بوجه فانها مع

القول بكونها متخالفة المعاني الذاتية اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتا واوصافا ذاتية ليست ثابتة لغيرها
ولها اثار وخواص متخالفة تترتب عليها بحسب احكام نفسه ينتزع من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من
مرتبة اخرى لذاتها فهي بعينها كالوجودات الخاصة في انها مصداق تلك الاحكام والنعوت الكلية وذاتها
بذواتها فافهم نفس ذلك من العلوم الشريفة المشعر لتابع في ان الامر المجعول بالذات من الجاعل والفايض
من العلة هو الوجود دون الماهية وعليه شواهد الاول انا نقول ليس المجعول بالذات هو المسمى بالماهية
كما ذهب اليه اتباع الرواقيين كالشيخ المقتول ومن تبعه ومنهم العلامة الدواني ومن يحذو حذوه ولا
صيرورة الماهية موجودة كما اشتهر من المشائين ولا مفهوم الموجود بما هو موجود كما يراه سيد
المدققين بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه في كل ما له فاعل هو نحو وجوده العيني جعلا بسيطا
مقدسا عن كثرة يستدعي مجعولا ومجعولا اليه اذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها
متقومة في حد نفسها ومعناها بان يكون الجاعل معتبرا في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه
وليس كذلك فانا قد نتصور كثيرا من الماهيات بحدودها ولم نعلم انها هل هي حاصلة بعد او لا فضلا
عن حصول فاعلها اذ لا دلالة لها على غيرها ومن الماهيات الموجودة ما نتصورها ونأخذها من حيث
هي هي مع قطع النظر عن سواها اذ هي بهذا الاعتبار ليست الا نفسها فلو كانت هي في حد نفسها
مجعولة متقومة بالعلة مفتقرة اليها افتقارا قواميا لم يكن بحيث يمكن اخذها مجردة عما سواها ولا
كونها ماخوذة من حيث هي هي كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الا مع اجزائه ومقوماته فاذن اثر الجاعل
وما يترتب عليه ليس هي هي بل غيرها فاذن المجعول ليس الا وجود الشيء جعلا بسيطا دون الماهية
الا بالعرض فان قلت فعلى هذا نلزم ان يكون وجود الجاعل مقوما للوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما
لزم من جعل الماهية ومجعوليتها قلت نعم لا محذور فيه فان الوجود المعلول يتقوم بوجود علته تقوم
النقص بالتمام والضعف بالقوة والامكان بالوجوب ليس لك ان تقول نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة
عن وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوما به لانا نقول لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود الا بشهادة
علته وهي لا تتحقق الا من جهة مشاهدة علته الفياضية ولهذا قالوا العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه
تأمل فيه وثانيها ان الماهية لو كانت في حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها بالحمل الاولي الذاتي
لا بالحمل الشايع الصناعي فقط فيلزم ان يكون اثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات اذ كل مفهوم
مغاير لمفهوم اخر اذ لا اتحاد بين المفهومين من حيث المعنى في الماهية ولا يتصور الحمل الذاتي الا بين مفهوم و نفسه
او بينه وبين حده كقولنا الانسان انسان او حيوان ناطق واما قولنا الناطق ضاحك فغير جائز بالحمل

الذاتي

بكونها متحدة الحقيقة اذ ليس في كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هي امور متشابهة ويصح القول ٣

المشائين وهم اتباع ارسطو ١٢

الذاتي بل بالحمل الصناعي الذي هو مناط الاتحاد في الوجود لا الاتحاد في المفهوم وثالثها كل ماهية فهي لا
تأبى عن كثرة التشخصات والوجودات التشخص لما كان عين الوجود كما قرره المحققون او مساوق له
كما يظهر الاخر و نحوه لا يمكن ان يكون من لوازم الماهية كالوجود على ما برهن عليه فلو كانت الماهية المجعولة
متعددة الحصول في الاعيان كالنوع الواحد المتكثر افراده فلا محالة التركون يجعلها متعددة فتعدد الجعل
فيما ان يقتضي ان يكون بحسب تعدد نفس الماهية او بعد حصولها او اتحاد وجوداتها فيكون الوجود متعددا
بالذات سوى الماهية المتعددة بالتبع والشق الاول مستحيل لان صرف الشيء لا يتثنى ولا يتعدد فكيف
نفس الماهية وتعدد جعلها من حيث هي هي وهذا الشيء لا مجال لذي عقل ان يتصوره فضلا عن من
يجوزه فبقي الشق الثاني وهو ان يكون الصادر بالذات والمجعول اولا على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات
اعني الوجودات المتشخصة بذواتها وتكثرها بتكثرها الماهية الواحدة ورابعها ان الماهية الموجودة ان كانت
نوعا منحصرا في شخص كالشمس مثلا فكون هذا الوجود الشخصي مع احتمالها بحسب نفسها التعدد و
الاشتراك بين كثيرين ان كان من قبل الجاعل فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهية و هو
المطلوب وان كان من قبل الماهية فمع لزوم الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبة الماهية مع اشخاصها
المفروضة يلزم ان يكون قبل الوجود والتشخص موجودة بتشخص فيلزم تقدم الشيء على نفسه او
هو ممتنع ومع ذلك ننقل الكلام الى كيفية الوجود وتشخيصه فيلزم الدور او التسلسل وخامسها لو
كانت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات وكان الوجود امرا اعتباريا عقليا يلزم ان يكون المجعول
من لوازم ماهية الجاعل و لوازم الماهيات امورا اعتبارية فيلزم ان يكون جواهر العالم واعراضها امورا
اعتبارية الا المجعول الاول عند من اعترف بان الواجب على اسمه عين الموجودية على ان القائلين بان الواجب
عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود وانه عين ذاته تعالى المبراة عن الماهيات لعلموا ان كل موجود يجب ان يكون فعله
طبيعته وان كان ناقصا عنه قاصرا درجته عن درجته فاذا كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا فعل فعله
ففعل الله في كل شيء افاضة الخير ونفخ روح الوجود والحيوة
من الوجود مراتب ثلث الاولى الوجود
الذي لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص وهو الحري بان يكون مبدأ الكل والثانية الوجود المتعلق
بغيره كالعقول والنفوس والطبايع والاجرام والمواد والثالثة الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه
على هياكل الاعيان والماهيات ليس كشمول الطبايع الكلية والماهيات العقلية بل على وجه يعرفه
العارفون ويسمونه بالنفس الرحماني اقتباسا من قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وهو الصادر الاول
في الممكنات عن العلة الاولى بالحقيقة ويسمونه بالحق المخلوق به وهو اصل الوجود العالم وحيوته

ونوره الساري في جميع ما في السموات والارضين في كل بحسبه حتى انه يكون في العقل عقلاً وفي
النفس نفساً وفي الطبع طبعاً وفي الجسم جسماً وفي الجوهر جوهراً وفي العرض عرضاً ونسبته اليه تعالى
كنسبة النور المحسوس والضوء المثبت على اجرام السموات والارض الى الشمس وهو غير الوجود
الاثباتي الرابطي الذي كسائر المفهومات الكلية والمفهومات العقلية لا يتعلق بها جعل وتأثير
ولها ايضاً كالمعقولات المتأصلة وجود لكن وجودها نفس حصولها في الذهن وكذلك الحكم في مفهوم
العدم واللاشيء واللاممكن واللامجعول بل الفرق عندنا بين هذه المفهومات وغيرها في كونها
ليست الا حكايات وعنوانات لامور ذاتية بعضها عنوان لامر باطل الذات وسادسها انه لو
حققت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات لزم ان يكون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف وتعرف
تحت جنسه واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلما سبقت الاشارة اليه من
التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو المجعول بالذات وما هو الجاعل بالذات لا يقال هذا
مشترك الورود على المذهبين لان المجعول ان كان نفس وجود المعلول لا صفة زائدة عليه
كان في ذاته مرتبطاً فيلزم من تعقله تعقل غيره اعني فاعله وكل ما لا يمكن تعقله الا مع تعقل
غيره فهو من مقولة المضاف لانا نقول مقولة المضاف وكذا غيره من المقولات التسعة وانما هي من
اقسام الماهيات دون الوجودات فالاجناس العالية هي المسمات بالمقولات وكل ما له حد نوعي لا بد له من جنس
وفصل وهؤلاء يجب ان يكون واقعة بحسب احدى المقولات العشرة المشهورة واما الوجود
فقد ثبت انه لا جنس له ولا فصل له وليس هو بكلي ولا جزئي يتشخص بخصوصية زائدة على ذاته فاذن
لا يقع الوجود بحسب شيء من المقولات بالذات الا من جهة الماهية فيما له ماهية ومن هيهنا
تحقق ان الباري جل ذكره وان كان مبدأ لكل شيء واليه نسبة كل امر ليس من مقولة المضاف تعالى
ان يكون مجانساً او مماثلاً او مشابهاً او مناسباً علواً كبيراً وسابعها انه يلزم على مذهبهم ان يكون معنى الذاتي
كالجوهر مشككاً متفاوتاً بالاقدمية والتالي باطل عنده وعندهم جميعاً فكذا المقدم لان بعض افراد
الجوهر علة لبعض الآخر كما في علية الجواهر المفارقة بعضها لبعض وعلية الجوهر المفارق للاجسام
وعلية المادة والصورة للجسم المركب منهما والعلة في ذاتها اقدم من المعلول بل لا معنى لهذا النحو من
التقدم والتأخر الا العلية والمعلولية فاذا كانت العلة ماهية والمعلول ماهية كانت ماهية العلة
بما هي هي متقدمة على ماهية المعلول وهي في ذاتها متأخرة عن ماهية علتها فاذا كانا جوهرين كانت جوهرية
احدهما بما هي جوهرية اسبق من جوهرية الاخرى لكن فيلزم التشكيك في المعنى الذاتي وهذا ايضاً عندهم محال

فانهم قالوا

فانهم قالوا لا اولوية ولا اولوية لماهية جوهر على ماهية جوهر آخر في جوهره ولا في كونه جوهراً اي محمولاً
عليه معنى الجوهر الجنسي بل يتقدم عليه اما في وجود كتقدم العقل على النفس او في زمان كتقدم
الاب على الابن وثامنها انه قد تقرر عندهم ان مطلب ما الشارحة غير مطلب ما بالحقيقة وليست الغيرية في
مفهوم الجواب عنهما الا انه الحق عند المحققين لا غيره الا عند الاضطرار فهذه المغايرة بين المطلبين ليست
الا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الاول ولزم من ذلك ان لا يكون الوجود مجرد امر انتزاعي عقلي
بل يكون امراً حقيقياً وهو المطلوب الموقف الاول في كيفية الجعل والاضافة واثبات الباري الاول وان
الجاعل الفياض واحد لا تعدد فيه ولا شريك له وفيه مشاعر المشعر الاول ان نسبة المجعول
المبدع الى الجاعل نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة لما علمت ان الواقع في العين والموجود بالحقيقة
ليس الا الوجودات دون الماهية وثبت ان الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل مقوم
لها ولا نوع لها ولا فصل مقسم لها ولا تشخص لها بل تشخصها نفس ذاتها البسيطة وان التفاوت بالذات
بين احادها وهوياتها ليس الا بالاشد والاضعف فالاختلاف بالامور العارضة انما يتحقق في الجزئيات
ولا شك ان الجاعل اكمل وجوداً واتم تحصلاً من مجعوله فالمجعول كانه رشح وفيض من جاعله وان التأثر
في الحقيقة ليس الا منظور الجاعل في اطواره ومنازل انفعاله في عالم الموجودات وصفاته وآثاره
وهو المشار اليه بالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه مناهج المنهج الاول في وجوده تعالى
ووحدته وفيه مشاعر المشعر الاول في اثبات الواجب جل ذكره ومن سلسلة الوجودات المجعولة بحسب ان
ينتهي الى واجب الوجود وهو انا نقول الموجود اما حقيقة الوجود او غيره ونعني بحقيقة الوجود
ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حد او نهاية او نقص او عموم او خصوص وهو المسمى بواجب
الوجود فنقول لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجوداً واللازم بديهي البطلان
فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلان ما عدا حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود خاص
مشوب بعدم او نقص فكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو اخذت
بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود لم يكن نفسها نفسها فضلاً عن ان يكون موجودة لان ثبوت الشيء
لشيء فرع على ثبوته في نفسه فهي بالوجود موجودة وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ففيه
تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية اخرى فكل خصوصية غير الوجود فهي عدم او عدمي
وكل مركب متأخر عن بسيطه مفتقر اليه والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله وان دخل
في حده معناه وثبوت اي مفهوم كان لشيء وحمله عليه سواء كان ماهية او صفة اخرى ثبوتية او

سلبية فهو فرع على وجوده والكلام عائد الى ذلك الوجود ايضاً فيتسلسل او يدور او ينتهي الى وجود
بحت لا يشوبه شيء وظهر انه اصل موجودية كل شيء موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه
شيء غير الوجود المشعر الثاني في انه واجب الوجود غير متناهي الشدة والقوة وان ما سواه متناه محدود
لما علمت ان الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود فهذه الحقيقة لا يتعين بها
حد ولا نهاية اذ لو كان له حد ونهاية كان له محدد ومخصص بغير طبيعة الوجود فيحتاج الى سبب محدد
ومخصص فلم يكن حقيقة الوجود فاذن ثبت ان واجب الوجود لا نهاية له ولا يعتريه نقص ولا قوة امكانية
فيه ولا ماهية له ولا يشوبه عموم ولا خصوص فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له
ولا غاية له كما لا نهاية له بل هو صورة ذاته ومصور كل شيء لانه كمال ذاته وكمال كل شيء لان ذاته بالفعل
من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له الا هو ولا برهان عليه فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانية
ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو وسنشرح لك هذا المشعر الثالث في توحيده تعالى لما كان الواجب
منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات وهو غاية كل شيء وتمام كل حقيقة فليس وجوده متوقفاً على شيء
ولا متعلقاً بشيء كما مر فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة فذاته واجب الوجود من جميع الجهات كما انه واجب
الوجود بالذات وليست فيه حالة امكانية ولا امتناعية والا لزم التركيب المستدعي للامكان وهو
ممتنع فيه ثم فاذا تقرر هذا نقول لو فرضنا في الوجود واجبين فيكون ما فرض ثانياً منفصل الذات عن
الواجب ثم لا يستحيل ان يكون بين الواجبين علاقة ذاتية والا لزم معلولية احدهما او كليهما وهو
خرق الفرض فلكل منهما مرتبة من الكمال الوجودي ليس للآخر ولا شيء منه فايضاً من عنده فيكون
كل منهما عادماً لكمال وجودي وفاقداً لمرتبة وجودية فلم يكن ذات الواجب محض حيثية الفعلية
ووجوب الوجود بل مؤلفاً من جهتين ومصداق الوجود شيء آخر كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود
ومناط الوجوب نحو من الوجود وامكان نحو آخر منه وامتناعه فلم يكن واجب الوجود من كل جهة
وقد ثبت ان ما هو واجب الوجود بالذات يجب ان يكون واجب الوجود من جميع الجهات هف
فواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعلية وكمال التحصيل جامعاً لجميع النشآت الوجودية
والاطوار الكونية والشؤون الكمالية فلا مكان له في الوجود ولا مماثل ولا ند ولا شبيه ولا ضد بل ذاته
من كمال الفعلية يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات فيكون تاماً وفوق التمام المشعر
الرابع في انه البداء والغاية في جميع الاشياء الاصول الماضية دلت على ان واجب الوجود واحد
بالذات لا تعدد له وانه تام فوق التمام فالآن نقول انه فياض على كل ما سواه بلا شركة في الافاضة ما سواه

وفقد شيء

ممكنة للماهيات

ای صفات تو نهان در تتق وحدت ذات | ما گرفتار جهات از تو نشان چون یابیم
جلوه کرد ذات تو در برقع اسماء صفات | ای سراپرده اجلال تو بیرون ز جهات

ممكنة الماهيات ناقصة الذوات متعلقة الوجودات بغيرها وكل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر
اليه مستتم به فذلك الغير مبدأ له وغاية فالممكنات كلها على تفاوتها وترتيبها في الكمال والنقص نافذة
الذوات اليه مستفيضة به فهي محدودة انفسها ممكنة واجبة بالاول الواجب ثم بل باطلة هالكة
بانفسها حقة بالحق الواحد الاحد كل شيء هالك الا وجهه ونسبته الى ما سواه كنسبة ضوء الشمس
لو كان قائماً بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها وانت اذا شاهدت اشراق الشمس
على موضع وانارته بنورها ثم حصل نور آخر من ذلك النور حكمت ان النور الثاني من الشمس ونسبته
اليها وهكذا الثالث والرابع في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله المشعر الخامس في ان
واجب الوجود تمام كل شيء قد علمت ان الوجود حقيقة بسيطة لا يتفاوت وافرادها بامور ذاتية من جنس
وفصل ونحوها بل بكمال ونقص وغنى وفقر وليس النقص والفقر مما يقتضيه نفس حقيقة الوجود والا لم
يوجد واجب الوجود والتالي باطل كما ثبت فالمقدم مثله فظهر انه حقيقة في ذاتها كاملة غير متناهية القوة
والشدة وانما ينشأ النقص والقصور والامكان ونحوه من الثانوية والمعلولية ضرورة ان المعلول لا يساوي
علته والفائض لا يكافئ المفيض فظهر ان واجب الوجود تمام الاشياء ووجود الوجودات ونور الانوار المشعر
السادس في ان واجب الوجود مرجع كل الامور اعلم ان الواجب بسيط الحقيقة وكل بسيط الحقيقة فهو بوحدته
كل الامور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها واحاط بها الا ما هو من باب الاعدام والنقائص فانك اذا قلت
بسيطاً هو ج مثلاً وقلت ج ليس ب حتى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب
شيئاً واحداً ولزم ان يكون كل من عقل الانسان مثلاً عقل ليس بفرس بان يكون نفس عقله الانسان
نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر وتحقق ان موضوع الحيثية مغاير لموضوع
انه ليس ب ولو بحسب الذهن نعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة
بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها كذا وجهة هو بها ليس كذا فبعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو
كل الاشياء فاحتفظ هذا ان كنت من اهله المشعر السابع في انه تعالى يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلها من
ذاته اما انه يعقل ذاته فلانه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص وامكان وعدم وكل ما هو كذلك فذاته
لذاته بلا حجاب في العلم ليس الا حضور الوجود بلا غشاوة وكل ادراك محصول بضرب من التجريد عن المادة
وغواشيها لان المادة منبع العدم والغيبة اذ كل جزء من الجسم فانه يغيب عن غيره من الاجزاء ويغيب عنه
الكل ويغيب الكل عن الكل فكل صورة هو اشد تجرداً من المادة فهي اصح حضوراً لذاتها فادناها المحسوسة
على ذاتها انها التخيلية على مراتبها انها المعقولة واعلى المعقولات اقوى الموجودات وهو واجب الوجود

فالله عاقل ومعقول لذاته باجل عقل وذاته مبدأ كل فيض ووجود فبذاته تعقل جميع الاشياء عقلا الهيا
كثرة فيه اصلا ثم ان كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع وجود مدركها
برهان فايض علينا من عند الله وهو ان كل صورة ادراكية عقلية فوجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها
لعاقلها شيء واحد بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن ان يعرض بصورة عقلية نحو اخر فنقول لا يمكن ان يكون تلك
الصورة مباينة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود وللعاقل وجود اخر عرضت لهما اضافة
المعقولية والعاقلية كالاب والابن والملك والمدينة وساير الامور المضافة التي عرضتها الاضافة
بعد وجود الذات والا لم يكن وجوده بعينه معقوليتها وقد فرضناه كذلك هذا خلف فاذن لزم
من ذلك ان الصورة المعقولة في حد نفسها مع فرض تفردها عن ما عداها هي معقولة فيكون عاقلها
والا يلزم امر محال لانا اذا نظرنا الى الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي
في تلك الملاحظة معقولة والا لم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا
بالفعل والمقدر خلاف هذا وهو ان وجودها بعينها معقوليتها وان كانت تلك الملاحظة اياها التي
هي يكون مع قطع النظر الى ما سواه معقولة فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة ايضا اذ المعقولية
لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شان المتضايفين وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها
فيكون معقولة لذاتها ثم الموضوع اولا ان ههنا ذاتا يعقل الاشياء المعقولة لها ولزم من البرهان
ان معقولاتها متحدة مع من تعقلها وليس الا الذي فرضناه فظهر وتبين ما ذكرنا ان محل عاقل يجب ان
يكون متحد الوجود مع معقوله وهو المط وهذا البرهان جار في ساير الادراكات الوهمية والخيالية
والحسية حتى ان الجوهر الحساس هنا متحد مع الصورة المحسوسة بالذات دون ما خرج عن التصور
كالسماء والارض وغيرهما من الماديات التي ليس وجودها وجودا ادراكيا فتدبر واحسن اعمال التروي
فيه فانه صعب المنال والبر ولي الفضل والاتصال **المشعر الثامن** في ان الوجود الحقيقي هو الواحد
الحق تع وكل ما سواه بما هو ماخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم لما علمت ان الماهيات لا تاصل
لها في الكون وان الجاعل التام بنفس وجوده جاعل وان المجعول ليس الا نحو من الوجود وانه بنفسه
مجعول لا بصفة زايدة والا لكان المجعول تلك الصفة فالمجعول مجعول بالذات بمعنى ان ذاته وكونه مجعولا
شيء واحد من غير تغاير حيثية كما ان الجاعل بالذات بالمعنى المذكور فاذا ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون
العلة علة بذاتها والمعلول معلولا بذاته بالمعنى المذكور بعدما تقرر ان الجاعلية والمجعولية انما يكون
بين الوجودات لا بين الماهيات لانها امور ذهنية تنتزع من انحاء الوجودات فتبين وتحقق ان المسمى

بالمجعول

بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته الموجدة اياه ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية
الى معلول منفصل الهوية عن هوية موجده حتى يكون عنده هويتان مستقلتان في الاشارة العقلية
احدهما مفيضة والاخرى مستفيضة نعم له ان يتصور ماهية المعلول شيئا غير العلة وقد علمت
ان المعلول في حد نفسه ناقص الهوية مرتبط الذات بموجده العقلي الكون به وكل وجود سوى
الواحد الحق لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجوهه وان لجميع الموجودات اصلا واحدا هو محقق
الحقايق ومنشئ الاشياء ومذوت الذوات فهو الحقيقة والباقي شؤونه وهو النور والباقي سطوعه
وهو الاصل وما عداه ظهوراته وتجلياته هو الاول والاخر والظاهر والباطن وفي الادعية المأثورة
يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو يا من لا يعلم اين هو الا هو **تنبيه** اياك وان تزل قدمك من استماع
هذه العبارة وتتوهم ان نسبة الممكنات اليه تع بالحلول والاتحاد ونحوهما هيهات ان هذا يقتضي الاثنينية
في اصل الوجود وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ في اقطار الممكنات المنبسط على
هياكل الماهيات وظهر وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شانا من شؤون الواحد القيوم
ولمعة من لمعات نور الانوار فما وصفناه اولا بحسب النظر الجليل من ان في الوجود علة ومعلولا ال...
هنا اخيرا من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي الى ان المسمى بالعلة هو الاصل والمعلول شان
من شؤونه وطور من اطواره ورجعت العلية والافاضة الى تطور المبدأ الاول باطواره وتجليه بانحاء
ظهوراته فاستقم في هذا المقام فقد زلت فيه الاقدام وكم من سفينة عقل غرقت في لجج هذا المقام
والبر ولي الفضل والانعام **المنهج الثالث** في نبذ من احوال صفاته تع وفيه مشاعر **المشعر الاول**
في ان صفاته تع عين ذاته لا كما يقوله الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الاشعري من اثبات تعددها في
الوجود ليلزم تعدد القدماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا كما يقوله المعتزلة ويتبعهم الاخرون من اهل
البحث والتدقيق من نفي مفهوماتها راسا واثبات اثارها وجعل الذات نائبة منابها كما في اصل الوجود عند
بعضهم كصاحب حواشي التجريد بل على نحو يعلمه الراسخون من ان وجوده تع الذي هو عين حقيقته
هو بعينه مصداق صفاته الكمالية ومظهر نعوته الجمالية والجلالية فهي على كثرتها وتعددها موجودة
بوجود واحد من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل فكما ان وجود الممكن عندنا موجود بالذات والماهية
موجود بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقا لها فكذلك الحكم في موجودية صفاته تع بوجود ذاته
الا ان الواجب لا ماهية له **المشعر الثاني** في كيفية علمه تع بكل شيء على قاعدة مشرقية هي ان للعلم حقيقة
كما ان للوجود حقيقة وكما ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة ومع وحدتها متعلق بكل شيء ويجب ان يكون

وجودا يطرد العدم عن كل شيء وهو وجود كل شيء وتمامه وتمام الشيء اولى من نفسه لان الشيء يكون مع
نفسه بالامكان ومع تمامه وموجبه بالوجوب والوجوب اكد من الامكان فكذا علمه تع يجب ان يكون
حقيقة العلم وحقيقة العلم واحدة مع وحدتها علم بكل شيء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها اذ
لو بقي شيء من الاشياء لم يكن ذلك العلم علما به لم يكن صرف حقيقة العلم بل علما بوجه جهلا بوجه اخر
وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره والا فلم تخرج جميعه من القوة الى الفعل وقد مر ان علمه سبحانه راجع
الى وجوده فكما ان وجوده لا يشوب بعدم ونقص فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة
شيء من الاشياء كيف وهو محقق الحقايق ومشيئ الاشياء فذاته احق بالاشياء بانفسها فحضور ذاته
حضور كل شيء فما عند الله هي الحقايق المتاصلة التي تنزل هذه الاشياء منزلة الاشباح والاظلال
المشعر الثالث في الاشارة الى صفاته الكمالية القاعدة المذكورة في عموم تعلق علمه تع بالاشياء مطردة في ساير
صفاته فقدرته مع وحدتها يجب ان يكون قدرة على كل شيء لان قدرته حقيقة القدرة فلو لم يكن متعلقة
بجميع الاشياء لكانت قدرة على ايجاده بشيء دون شيء اخر فلم يكن قدرته صرف حقيقة القدرة وكذا الكلام
في ارادته وحيوته وسمعه وبصره وساير صفاته الكمالية فجميع الاشياء من مراتب قدرته وارادته وحيوته
وغير ذلك ومن استصعب عليه ان علمه مثلا مع وحدته علم بكل شيء وكذا قدرته مع وحدتها متعلقة بكل شيء
فذلك لظنه ان وحدته تع ووحدة صفاته الذاتية وحدة عددية وانه تع واحد بالعدد وليس الامر كذلك بل هذا
ضرب اخر من الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتصالية وغيرها لا يعرفها الا الراسخون
في العلم **المشعر الرابع** في الاشارة الى كلامه وكتابه كلامه تع ليس كما قالته الاشاعرة من انه صفة نفسية هي
معان قايمة بذاته لاستحالة كونه تع محلا لغيره وليس ايضا عبارة عن خلق اصوات وحروف دالة
والا لكان كل كلام كلام الله وايضا امره وقوله سابق على كل كائن كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون بل هو عبارة انشاء كلمات تامات وانزال ايات محكمات واخر متشابهات في كسوة
الفاظ وعبارات قال وكلمته القاها الى مريم وروح منه وفي الحديث اعوذ بكلمات الله التامات
كلها من شر ما خلق والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين والكلام لكونه من عالم
الامر غير الكتاب لكونه من عالم الخلق والمتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد والكاتب من اوجد
الكلام يعني الكتاب وفي كل منهما منازل ومراتب وكل متكلم كاتب بوجه وكل كاتب متكلم بوجه ومثاله
في الشاهد ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر عن نفسه في لوح صدره ومخارج حروفه صور واشكال
حرفية فنفسه ممن اوجد الكلام فيكون كاتبا العلم قدرته في الواح قدرية ومنازل صوتية ومجاري

نفسه بفتح الفاء

نفسه بفتح الفاء وشخصه الخيري ممن قام به الكلام فيكون متكلما فاجعل ذلك مقياسا لما فوقه والكلام
قران وفرقان باعتبارين والكلام يكون من عالم الامر بمنزلة الصدور ولا يمسه الا اولو الالباب بل هو
ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وما يعقلها الا العالمون والكتاب يكون من عالم الخلق ومن
الالواح القدرية يدركه كل احد لقوله تع وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون
بل هو قران كريم في لوح محفوظ لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فتنزيله هو الكتاب **الموقف الثاني**
في الاشارة الى الصنع والابداع وفيه مشاعر **المشعر الاول** فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير
او بالقصد او بالرضا او بالعنايات او بالتجلي وما سوى الثلاثة الاول ارادي البتة والثالث يحتمل
الوجهين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية وبالقصد مع الداعي عند المعتزلة
وبغير الداعي عند اكثر المتكلمين وبالرضا عند الاشراقيين وبالعناية عند جمهور الحكماء وبالتجلي
عند الصوفية ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات **المشعر الثاني** في فعله تع فعله تع امر وخلق
امره مع الله وخلقه حادث زماني وفي الحديث انه قال رسول الله ص اول ما خلق الله العقل
وفي رواية العلم وفي رواية نوري والمعنى في الكل واحد وفي كتاب بصاير الدرجات لبعض اصحابنا
الامامية رضي الله عنهم قال حدثنا يزيد عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن هشام قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي قال خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل لم
يكن مع احد ممن مضى غير محمد ص وهو مع الائمة ع يسددهم انتهى وقال محمد بن علي بن بابويه قدس
الله روحه في كتاب الاعتقادات اعتقادنا في النفوس انها الارواح التي تقوم حيوة النفوس وانها
الخلق الاول لقول النبي ص ان اول ما ابدع الله تع هي النفوس المقدسة المطهرة فانطقها بتوحيده
ثم خلق بعد ذلك ساير خلقه واعتقادنا فيها انها خلقت للبقاء ولم يخلق للفناء لقوله ص ما خلقتم
للفناء بل خلقتم للبقاء وتنتقلون من دار الى دار وان الارواح في الدنيا غريبة وفي الابدان مسجونة
واعتقادنا فيها انها اذا فارقت الابدان فهي باقية منها منعمة ومنها معذبة الى ان يردها الله عز وجل
الى ابدانها وقال عيسى بن مريم ع للحواريين اقول لكم الحق انه لا يصعد الى السماء الا ما نزل منها وقال
جل ثناؤه ولو شئنا لرفعناه ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه وقال ايضا قدس سره في كتاب التوحيد باسناده
سنده المتصل عن ابي عبد الله ع ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها وقال
الشيخ المفيد ره في كتاب المقالات ... من كتاب نوادر الحكمة لبعض علماء الامامية
اصحاب التوحيد عنهم مستندا الى ابن ابي سليم عن ابن عباس قال سمعت رسول الله ص لما اسري بي الى

السّماء السّابعة ثمّ اهبط الى الارض يقول لعليّ ابن ابي طالب ع يا عليّ انّ الله تبارك وتعالى كان ولا
شيء معه فخلقني وخلق روحي من نور جلاله فكنّا امام عرش ربّ العالمين نسبّح الله ونحمده و
نهلّله وذلك قبل ان يخلق السّموات والارض فلمّا اراد ان يخلق ادم ع خلقني واياك من طينة
عليّين وعجنت بذلك النور وغمسنا في جميع الانهار وانهار الجنّة ثمّ خلق ادم واستودع
اليه صلبه تلك الطينة والنور فلمّا خلقه استخرج ذريته من ظهره فاستنطقهم وقررهم بربوبيّته
فاوّل ما خلق الله اقرّ له بالعداله والتوحيد انا وانت والنّبيّون على قدر منازلهم وقربهم من الله
عزّ وجلّ في حديث طويل فقد ظهر من هذا القول بعد شهادة البرهان للعقول من الارواح كونها
سابقة على عالم الاجسام والعقول القادسيّة والارواح الكليّة عندنا باقية ببقاء الله فضلا
عن ابقائه لانها مستهلكة الذّوات مطويّة الانوار تحت سطوع نور الجلال لا يرفعون النظر الى
ذواتهم خاضعين لله تع قال سعد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من الرّوح ولو شاء ان تبتلع
السّموات والارضين في لقمة لفعل وقال بعضهم الرّوح لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه
الذلّ قيل فمن اي شيء خرج قال من بين جماله وجلاله انتهى اقول معنى كلامه ان الرّوح هو امره تع
وقوله كن نفس امره تع الّذي به يتكوّن الاشياء فساير الموجودات خلقت وكانت من امره و
امره لا يكون من امره والّا لزم الدّور او التّسلسل بل عالم امره تع سبحانه نشأ من ذاته نشو الضّوء
من الشّمس والنداوة من البحر وقال ابن بابويه ايض في كتاب الاعتقادات اعتقادنا في الانبياء والرّسل
والائمّة ع ان فيهم خمسة ارواح روح القدس وروح الايمان وروح القوّة وروح الشّهوة و
روح المدرج وفي المؤمن اربعة ارواح وفي الكفّار والبهائم ثلثة ارواح وامّا قوله تع يسئلونك عن
الرّوح قل الرّوح من امر ربّي فانه خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل كان مع رسول الله ص ومع
الملائكة وهو من الملكوت انتهى كلامه وقد اخذ هذا الكلام من احاديث ائمّتنا المعصومين ع
والمراد من روح القدس الرّوح الاوّل الّذي هو مع الله من غير مراجعة الى ذاته وهو المسمّى
عند الحكماء بالعقل النّقال ومن روح الايمان العقل المستفاد الّذي صار عقلا بالفعل بعد
ما كان عقلا بالقوّة ومن روح القوّة النفس النّاطقة الانسانيّة وهي عقل هيولانيّ بالقوّة ومن
روح الشّهوة النّفس الحيوانيّة الّتي شأنها الشّهوة والغضب ومن روح المدرج الرّوح الطّبيعي
الّذي هو مبدأ التنمية والتغذية وهذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول في الانسان على التّدريج
فانّ الانسان ما دام في الرّحم ليس له الّا النفس النّباتيّة ثمّ ينشأ له بعد الولادة النّفس الحيوانيّة

قوم

اعني القوة

اعني القوّة المنبائيّة ثمّ يحصل له في اوان البلوغ الصّحيحيّ والرّشد الصّوريّ والنّفس النّاطقة
وهو العقل العمليّ وامّا العقل بالفعل فلا يحدث الّا في قليل من افراد البشر وهم العرفاء المؤمنون حقّا
بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وامّا روح القدس فهو المخصوص باوليائه وهذه الارواح
الخمسة انوار متفاوتة في شدّة النّوريّة وضعفها كلّها موجودة بوجود واحد ای مراتب منه بحسب
الحصول فيمن وجدت له والّذي يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات من طريق الرّواية ما نقل عن
كميل ابن زياد انه قال سئلت مولانا امير المؤمنين ع فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرّفني نفسي
قال يا كميل واي الانفس تريد ان اعرفك قلت يا مولانا وهل هي الّا نفس واحدة قال يا كميل انها هي اربعة
النّامية النّباتيّة والحسيّة الحيوانيّة والنّاطقة القدسيّة والكليّة الالهيّة ولكلّ واحدة من هذه خمس
قوى وخاصيّتان فالنّامية النّباتيّة لها خمس قوى جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ومربّية
ولها خاصيّتان الزّيادة والنّقصان وانبعاثها من الكبد والحسيّة الحيوانيّة لها خمس قوى سمع
وبصر وشمّ وذوق ولمس ولها خاصيّتان الرّضا والغضب وانبعاثها من القلب والنّاطقة
القدسيّة لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء
بالنّفوس الملكيّة ولها خاصيّتان النّزاهة والحكمة والكليّة الالهيّة لها خمس قوى بقاء في فناء
ونعيم في شقاء وعزّ في ذلّ وفقر في غنى وصبر في بلاء ولها خاصيّتان الرّضا والتّسليم وهذه
الّتي مبدؤها من الله واليه يعود قال الله تع ونفخت فيه من روحي وقال يا ايّتها النّفس المطمئنّة
ارجعي الى ربّك راضية مرضيّة والعقل وسط الكلّ المشعر الثاني في حدوث العالم العالم بجميع
ما فيه حادث زمانيّ اذ كلّ ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانيّ بمعنى ان لا هويّة من الهويّات
الشّخصيّة الّا وقد سبق عدمها وجودها او وجودها عدمها سبقا زمانيا وبالجملة لا شيء من الاجسام
والجسمانيّات المادّية فلكيا كان او عنصريّا نفسا كان او بدنا الّا وهو متجدّد الهويّة غير ثابت
الوجود والشخصيّة برهان لاح لنا من عند الله لاجل التّدبّر في ايات الله تع وكتابه العزيز
مثل قوله سبحانه بل هم في لبس من خلق جديد وقوله ان يبدّل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون
وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السّحاب وقوله ان نشأ نذهبكم ونات بخلق جديد
وقوله والسّموات مطويّات بيمينه وقوله انّا نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون وقوله كلّ من
في السّموات والارض الّا اتي الرّحمن عبدا وكلّ اتوه فردا وهذا البرهان المشار اليه تارة
من جهة تجدّد الطّبيعة وهي صورة جوهريّة سارية في الجسم هي المبدأ القريب لحركته الذّاتية

تجدد م

وسكونه ومنشأ الاثار وما من جسم الّا ويتقوّم ذاته من هذا الجوهر الصّوريّ السّاري في
جميع اجزائه وهو ابدا في التّحوّل والسّيلان والتّجدّد والانصرام والزّوال والانهدام فلا بقاء لها
ولا سبب لحدوثها وتجدّدها لانّ الذّاتيّ غير معلّل بعلّة سوى علّة الذّات والجاعل اذا جعلها
جعل ذاتها المتجدّدة وامّا تجدّدها فليس بجعل جاعل وصنع فاعل وبها يرتبط الحادث بالقديم
لانّ وجودها بعينه هذا الوجود التّدريجيّ ابقائها بعين حدوثها وثباتها عين تغيّرها فالصّانع
يوصف بثباته وبقائه ابدع هذا الكائن المتجدّد الذّات والهويّة والّذي جعله الحكماء واسطة
لارتباط الحادث بالقديم وهي الحركة غير صالحة لذلك فانّ الحركة امر عقليّ اضافيّ عبارة عن خروج
الشّيء من القوّة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه وهو نحو من الوجود الحدوثيّ التّدريجيّ والزّمان
كميّة ذلك الخروج التّجدّديّ فالحركة خروج هذا النّحو من القوّة الى الفعل تدريجا والزّمان مقداره
وشيء منهما لا يصلح ان يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم وكذا الاعراض لانها تابعة في
الثّبات والتّجدّد لمحالها فلم يبق الّا ما ذكرناه وقد بسطنا القول المشبع لاثبات هذا المرام
في ساير صحفنا بما لا مزيد عليه وتارة من جهة اثبات الغايات للطّبايع وانها تستدعي
من جهة استكمالاتها الذّاتيّة وحركاتها الجوهريّة ان يتبدّل عليها هذا الوجود ويزول عنها
هذا الكون وينقطع الحرث والنّسل وينهدم هذا البناء ويضيق منها الارض والسّماء ويخرب
هذا الدّار وينقل الامر الى الواحد القهّار قال امير المؤمنين وامام الموحّدين ع في خطب نهج البلاغة
مشيرا الى دثور العالم وزواله من جهة اثبات الغاية والرّجوع الى البداية كلّ شيء خاضع له وكلّ شيء
قائم به غنى كلّ فقير وعزّ كلّ ذليل وقوّة كلّ ضعيف ومفزع كلّ ملهوف من تكلّم سمع نطقه ومن سكت
علم سرّه ومن عاش فعليه رزقه ومن مات فاليه منقلبه ثمّ ساق الكلام الى قوله في احوال الانسان
ولوج الموت فيه على التّدريج فلم يزل الموت يبالغ في جسده حتّى خالط سمعه فصار بين اهله
لا ينطق بلسانه ولا يسمع بسمعه يردّد طرفه في وجوههم يرى حركات السنتهم ولا يسمع
رجع كلامهم ثمّ ازداد الموت التياطا به فقبض بصره كما قبض سمعه وخرجت الرّوح من جسده فصار
جيفة بين اهله قد اوحشوا من جانبه وتباعدوا من قربه لا يسعد باكيا ولا يجيب داعيا ثمّ حملوه الى
مخطّ في الارض واسلموه فيه الى عمله وانقطعوا عن زورته حتّى اذا بلغ الكتاب اجله والامر مقاديره
والحق اخر الخلق باوّله وجاء من امر الله ما يريده من تجديد خلقه اماد السّماء وفطرها وارج الارض
وارجفها وقلع الجبال ونسفها ودكّ بعضها بعضا من هيبة جلاله ومخوف سطوته واخرج من

فيها محرديهم

فيها محرديهم بعد اخلاقهم وجمعهم بعد تفرّقهم ثمّ ميّزهم لما يريد من مسائلهم عن الاعمال وخبايا الافعال
وجعلهم فريقين انعم على هؤلاء وانتقم من هؤلاء فامّا اهل الطّاعة فاثابهم بجواره وخلّدهم في داره
حيث لا يظعن النزّال ولا يتغيّر بهم الحال ولا ينوبهم الافزاع ولا تنالهم الاسقام ولا تعرض لهم الاخطار
ولا تشخصهم الاسفار وامّا اهل المعصية فانزلهم شرّ دار وغلّ الايدي الى الاعناق وقرن النّواصي
بالاقدام والبسهم سرابيل القطران ومقطّعات النّيران انّ الطّرق الى الله كثيرة
لانّه ذو فضائل وجهات غير عديدة ولكلّ وجهة هو موليها لكنّ بعضها انور واشرف واحكم
واشدّ البراهين واوثقها واشرفها اليه والى صفاته وافعاله هو الّذي لا يكون الوسط في البرهان
غيره فيكون الطّريق الى المطلوب عين المطلوب لانّه البرهان على كلّ شيء وهذه سبيل جميع الانبياء
والصّدّيقين سلام الله عليهم اجمعين قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتّبعني
انّ هذا لفي الصّحف الاولى صحف ابراهيم وموسى فهؤلاء هم الّذين يستشهدون به تع عليه
شهد الله انّه لا اله الّا هو ثمّ يستشهدون بذاته تع وصفاته بواسطة امر اخر غيره كالجمهور من الفلاسفة
بالامكان والطّبيعيّين بالحركة للجسم والمتكلّمين بالحدوث للخلق او غير ذلك وهي ايض دلائل
وشواهد لكنّ هذا المنهاج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهيّ الى تلك الطّرق
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتّى يتبيّن لهم انّه الحقّ والى هذه الطّريقة بقوله او لم يكف
بربّك انّه على كلّ شيء شهيد فالرّبّانيّون ينظرون الى حقيقة الوجود اوّلا ويحقّقونها ويعلمون
انها كلّ شيء وانّها واجب الوجود بحسب الحقيقة وامّا الامكان والحاجة والمعلوليّة فانّما
يلحق الوجود لا لاجل حقيقته بل لاجل حقيقة نقايص واعدام خارجة عن اصل حقيقته ثمّ بالنّظر
فيما يلزم الوجود والامكان والغنى والحاجة يصلون الى توحيد صفاته ومن صفاته الى كيفيّة
افعاله واثاره وقد مرّ فيما اسلفنا من البرهان ما يوضع به نور الحقّ من افق البيان وطلعت شمس
الحقيقة من مطلع الفرقان من انّ الوجود كما مرّ حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا حدّ
ولا معرّف لها ولا برهان عليه وليس الاختلاف بين احادها واعدادها الّا بالكمال والنّقص
والتّقدّم والتّأخّر والعلّة والحاجة او بامور عارضة كما في افراد ماهيّة واحدة وغاية كمالها هي صرف
الوجود الّذي لا اتمّ منه وهي حقيقة الواجب البسيطة المقتضية للكمال الاتمّ والجلال الارفع وعدم
التّناهي في الشّدّة وكلّ مرتبة دون تلك المرتبة في الشّدّة ليست هي صرف الوجود بل مع قصور
ونقص وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود ولا من لوازمه لانّه عدم والعدم سلب اصل

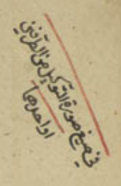
اصل م

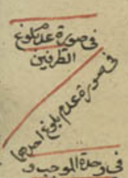
الوجود او سلب كالدال الاول لا يجامعه وهو ظاهر في القصور لا حق لا لاصل الوجود بل لوقوعه
في مرتبة ثانية وما بعدها فالقصور والاعدام انما طرأت للثواني من حيث ثانويتها وتاخرها
فالاول على كماله الاتم الذي لا نهاية له والعدم والافتقار انما ينشأ من الافاضة والجعل ضرورة
ان المجعول لا يساوي الجاعل والفيض لا يساوي الفياض في رتبة الوجود فهويات الثواني
متعلقة على مرتبتها بالاول بنحو قصوراتها بتمامها وافتقارها بعنايته وكل ما هو اكثر تأخرا عنه
فهو اكثر قصورا وعدما فاول الصوادر عنه جل جلاله يكون اجل الموجودات بعده وهو الوجود
الابداعي الذي لا امكان له الا ما صار محتجبا بالوجوب الاول وهو عالم الامر الالهي ولا يسع
فيه الا الارواح القادسة على تفاوتها في القرب من الذات الاحدية لانها بمنزلة الاضواء الالهية
والعبارة عن جملتها روح القدس لانها كشخص واحد وهي ليست من العالم ولا واقعة تحت
قول لانها نفس الامر والقول ويعدها مرتبة النفوس على درجاتها ثم الطبايع والصور على
مراتبها ثم بسايط الاجسام واحد بعد واحد الى المادة الاخيرة التي شانها القبول والاستعداد
وهي النهاية في الخسة والظلمة ثم يترقى الوجود منها بالتلطيف والتكميل راجعا الى ما نزل منه غاية
الى ما تل منه بتهيج المواد وتحريك الاجساد وحلت الحرارة المهيجة السماوية في الاسطقسات
من تلك دار النيرات الموجبة بنشو النبات بعد الجماد وساير المركبات الى درجة قبول الحيوة
وتشويق النفوس الى ان تبلغ درجة العقل المستفاد الراجعة الى الله الجواد فانظر الى حكمة
المبدع البديع كيف ابدع الاشياء وانشأ الاكوان من الاشرف فالاشرف فابدع اولا انوارا
قدسية وعقولا فعالة تجلى لها او التوفيه امثاله فاظهر منها افعاله واخترع بتوسطها اجساما
كريمة صافية نقية وذا نفوس حيوانية دائمة الحركات تقربا الى الله وعبودية له وحملها في سفينة
ذات الواح ودسر وجارية في بحر القضاء والقدر بسم الله مجريها ومرسيها والى ربك منتهاها
وخلقها مختلفة في الحركات ونشت اضواء النيرات المعدة لنشو الكائنات ثم خلق متولد
العناصر التي هي احسن الممكنات وفي نهاية تدبير الامر فانزل تدبير الامر من السماء الى الارض ثم
يعرج اليه بتكوين الجماد من تعديل العناصر والاركان ثم النبات من صفوها ثم الانسان واذا
استكمل بالعلم والكمال بلغ الى درجة العقل الفعال فيه وقف ترتيب الخير والجود واتصل باوله
اخر دايرة الوجود هذا اخر ما افاضه الفاضل المتبحر صدر المتألهين وبدر المحققين انار الله برهانه
في هذه الرسالة والحمد لله كما هو اهله والصلوة على خاتم الرسالة واهل بيت الهداية
والله الا الله تمت سنة ١٢٥٧

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد واله الطاهرين اما بعد فيقول المستهدي من
الله الهادي محمد جعفر الاسترابادي هذه رسالة في بيان صيغ عقد النكاح والطلاق جمعتها على
وجه بلغنا من علمائنا ومشايخنا زادهم الله قدرا وعزا اجابة لمن ليس له محيص عن طاعته جعله
الله وساير الاحبة من المطيعين لله فاقول وبالله التوفيق اعلم ان عقد النكاح يتحقق بكل واحد من
لفظي التزويج والنكاح وان كل واحد منهما يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه كما يشهد به قوله تعالى زوجناكها
وقوله تعالى انكحك احدى ابنتي وقد يستعمل مع من كما نقل عن بعض الاخبار وان لفظ التزويج قد يستعمل
مع الباء ايضا كما يرشد اليه قوله تعالى وزوجناهم بحور عين وان المنقول عن المشهور تقديم المنكوحة على
الناكح والمذكور في الروايات بالعكس وان قصد الانشاء واجب في جميع صيغ العقود فرعايات الاحتياط تقتضي
ان يذكر كل واحد من اللفظين بانفراده على وجه يقتضيه من طرق الاستعمال ثم جمع بينهما على وجه التنازع
على طريق صحيح بان يستعملا متعديين الى المفعول الثاني بنفسهما مرة وبمن اخرى دون الباء ولان شرط
التنازع ان يكون تعلق كل واحد من العاملين بالمعمول المتنازع فيه صحيحا وقد سبق ان لفظ النكاح لم
يستعمل متعديا بالباء وعدم الوجدان كاف في الحكم بالعدم لان ذلك من الامور التوقيفية وعلى جميع
الصور بتقديم الناكح على المنكوحة والعكس اخرى وان التصرف في قولنا انكحت معان عديدة الاول المعنى
الافرادي المادي اللغوي للفظ النكاح وهو الوطي الثاني المعنى الافرادي الصوري اللغوي وهو
الوقوع في الزمان الماضي الثالث المعنى الافرادي المادي الشرعي للفظ النكاح وهو العقد المحلل للوطي
ومقدماته ومتعلقاته كما ان المعنى الافرادي الشرعي للفظ البيع هو العقد الناقل للثمن الى المشتري والثمن
الى البايع الرابع المعنى الافرادي الصوري الشرعي للفظ انكح وهو التجرد عن الزمان الخامس المعنى التركيبي
اللغوي المجموع قولنا انكحت وهو الاخبار عن وقوع النكاح بمعنى الوطي في الزمان الماضي السادس المعنى
التركيبي الشرعي للمجموع وهو ايقاع العقد المحلل للوطي ومتعلقاته وايجاده بسبب اللفظ المخصوص
المذكور من غير ملاحظة الزمان وان وقع في الزمان الحاضر وهو المراد من قولنا انكحت وزوجت
فتقول المنكوحة مع الناكح انكحتك نفسي على المهر المعلوم فيقول الناكح قبلت النكاح لنفسي على المهر
المعلوم ثم يستعمل مع كلمة من على المفعول الثاني سواء كان لفظا دالا على الناكح او المنكوحة فيقول
من نفسي او منك والاولى ان تاتي بصيغة اخرى مع تقديم الظرف اعني قولنا على المهر المعلوم ليحصل
كمال الاتصال بين الايجاب والقبول ثم تستعمل لفظ زوجت مكان انكحت على الوجوه المذكورة مع رعاية

استعماله بالباء كذلك ثم يبدل الناكح لفظ النكاح المذكور في قوله قبلت النكاح المهر بالتزويج لا على وجه
اللزوم بل على وجه الاستحسان وهو ان يذكر الظرف المذكور مؤخرا اذا ما ذكر ثم تجمع بينهما على الوجوه
المذكورة المشتركة فيها الا على الوجوه المختصة بلفظ التزويج لما سبق ثم يجمع الناكح ايضا بين لفظ النكاح
والتزويج على وجه الاستحسان مع تاخير الظرف واذا وكل ـــــــ احدهما او كلاهما شخصا
اخر يزيد الوكيل لفظ الموكل في جميع الصور ولكن حينئذ يكون تقديم الناكح على المنكوحة وبالعكس في جميعها
صحيحا بخلاف الفرض السابق لانه لم يجز فيه التقديم من كل وجه في بعض الصور كما اذا كان احد المفعولين
ضميرا متصلا ككاف الخطاب فانه لا يجوز فيه تقديم المنكوحة والا يلزم انفصال الضمير في حال
الاختيار سعر في اختيار لا يجيء المنفصل اذا تأتى ان يجيء المتصل بخلاف هذا الفرض فانه لا يلزم
فيه ما ذكر لكون كل من المفعولين اسما ظاهرا الا اذا كان التوكيل خاصا بالمنكوحة واذا توكل ـــــ
الوكيل في حصول التوكيل من جهة علم تحقق بينة شرعية او السماع من الموكلة او نحوها يأتي بعد الاتيان
بما ذكر بالصيغ الفضولية بان يذكر وكيل المنكوحة اسمها او يكني عنها بالمرأة المعهودة بدون ذكر الوكالة
على الوجوه المذكورة وكذا وكيل الناكح واذا كان الناكح والمنكوحة غير بالغين يقول ولي المنكوحة انكحت
بنتي فلانة ولية عليها ابنك فلانا على المهر المعلوم فيقول ولي الناكح قبلت النكاح لابني والاية عليه
على المهر المعلوم وقس على ذلك باقي الصور ويزيد وكيل الوليين او احدهما لفظ الموكل قبل ياء المتكلم وقبل كاف
الخطاب وقس على ذلك صورة كون الناكح بالغا سواء كان القابل نفسه او وكل شخصا اخر لاجراء الصيغة
وكذا اذا كانت المنكوحة بالغة سواء اجرت نفسها الصيغة او وكلت غيرها وحال التوكيل في التوكيل
كما سبق واذا كان الموجب والقابل شخصا واحدا على مذهب من يجوز خلافا للاستاد دام ظله حيث
استشكل فيه بعد ان جوزه في كتابه فان كان ذلك الشخص غير الناكح والمنكوحة يقول انكحت موكلتي
فلانة موكلي فلانا على المهر المعلوم فيقول قبلت النكاح لموكلي على المهر المعلوم وقس على ذلك باقي
الصور وان كان ذلك الشخص هو الناكح يقول انكحت موكلتي فلانة من نفسي على المهر المعلوم
فيقول قبلت النكاح لنفسي على المهر المعلوم وهكذا بعض الصور المذكورة بل جميع ما بقي لو قلنا بجواز
ذكر كاف الخطاب مخاطبا لنفسه ولكن الاولى ح كسر كاف الخطاب مرة وفتحها اخرى وان كان ذلك
الشخص هي المنكوحة تقول انكحت نفسي من موكلي فلان على المهر المعلوم فتقول قبلت النكاح لموكلي
على المهر المعلوم وقس على هذا ساير الصور واذا كان الموكل حاضرا في جميع اقسام التوكيل فالاولى
الاشارة اليه باسم الاشارة فيقول الموجب انكحت موكلتي هذه موكلك هذا على المهر المعلوم





وفي صورة الغيبة يذكر اسمه واسمها او يقول مكان اسمه الرجل المعهود ومكان اسمها المرأة المعهودة
او ياتي بالضمير في الموضعين فيقول القابل قبلت النكاح لموكلي هذا على المهر المعلوم وحاله في صورة غيبة
الموكل كما ذكر في الموجب وهكذا يذكر لفظ الرجل المعهود والمرأة المعهودة ونحوهما فيما اذا اشتبه حكم اسمهما
في الانصراف وعدمه ونحوها وليلاحظ في جميع ما ذكر الوقف والوصل على وفق قانون اهل القراءة ثم اعلم
ان العلماء اختلفوا في استقلال الباكرة وولية او التشريك بينهما مطلقا او في النكاح الدائم او في خصوص المنقطع
على اقوال فالاولى مراعاة الكل بمعنى ان يلاحظ تعدية لفظ النكاح الى المفعول الثاني بنفسه وبمن مع تقديم
الناكح او المنكوحة وتعدية لفظ التزويج الى المفعول الثاني بنفسه او بمن او بالباء كذلك وكون صورة
الجمع بينهما على سبيل التنازع كصورة انفراد لفظ النكاح كصورة انفراد لفظ النكاح فيجري اربعة عشر صورة
بالنسبة الى الباكرة باعتبار توكيلها ومثلها باعتبار توكيل وليها ومثلها باعتبار التشريك فيقول انكحت
موكلتي موكلك مثلا على المهر المعلوم وهكذا الى ان يتم الاربعة عشر ثم يقول رعاية الاستقلال الولي
انكحت بنت من وكلني بالولاية الشرعية عليها موكلك على المهر المعلوم وهكذا الى ان يتم الاربعة عشر ثم تقول
رعاية للتشريك انكحت المرأة المعهودة وكالة عنها وعن ابيها موكلك على المهر المعلوم ويقول القابل في جميع
الصور قبلت النكاح لموكلي على المهر المعلوم وسبب الاتيان بجميع المحتملات امران الاول الاحتياط والخروج
عن خلاف الصحيح وامثاله والثاني حصول التأسي والتيمن بالتكلم بما تكلم به النبي صلعم حين العقد هذا حكم النكاح
الدائم واما النكاح المنقطع فلا بد فيه من ذكر الاجل المعين على وجه يكون محروسا عن الزيادة والنقصان
كاليوم والشهر والسنة وكذا لا بد من ذكر المهر الذي وقع فيه التراضي او مشاهدته سواء ذكر فيه
لفظ النكاح والتزويج على الوجوه المذكورة او ذكر لفظ متعت كما هو الاولى متعديا الى المفعول الثاني بالباء
كما هو ظاهر الايات والتعدي بمن او بنفسه وطريق اجراء الصور المذكورة فيه يظهر من التامل مثل
ان تقول المنكوحة متعتك بنفسي من الان الى طلوع الشمس مثلا بالمهر المعلوم فيقول الناكح قبلت
لنفسي من الان الى طلوع الشمس بالمهر المعلوم وهكذا ساير الصور ويجوز بعد صحة تشخيص
الزمان من الان الى طلوع الشمس بقوله في المدة المعلومة مع ذكر كلمة في وبدون ذكرها مع نصب
المدة لان الظرف الزمانية قابلة للنصب بتقدير في محدودة كانت او مبهمة وللقابل كما يجوز
هذا يجوز ذكر هكذا مكان ما ذكر وليقصد كل من القابل والموجب الانشاء بمعنى اني اوجدت
واوقعت النكاح او التزويج بهذا اللفظ وهكذا القبول فتدبر وقد طلب مني من لم يكن لي محيص عن
امتثاله ان اذكر صيغ التحليل بان اذكر من الصيغ فاجبته على وفق ما موله دام مجده فاعلم ان من

اقسام النكاح بتحليل مولى الامة امته لاخيه المؤمن كما هو مقتضى الصحيح المعتضد بالاجماع المحكي في الرياض
ويشترط فيه كون التحليل من المالك بلا واسطة او بواسطة وكون المحلل من يجوز له تزويج الامة المحللة بعدم
كونها من المحرمات بالنسب ونحوه وكونه مؤمنا في المؤمنة ومسلما في المسلمة وكونها كتابية لو كانت كافرة ونحو ذلك
من احكام النسب والمصاهرة وغيرها وقد اختلف في جواز تحليل المولى الامة لمملوكه او مملوك غيره باذنه
ومقتضى الصحيح الذي افتى بمضمونه الاستاد دام ظله الجواز ولكن الاحوط هو الاقتصار في تزويج المولى
عبده الذي وقع بالنسبة اليه التعارض بالنسبة الى الصحيحين على نحو قوله انكحتك فلانة واعطها شيئا
من قبله وهكذا اختلف في جواز تحليل الشريك حصته منها بشريكه واختاره الاستاد دام ظله مع
الاحتياط في المنع ومنع تحليل المبعضة التي بعضها حر وبعضها رق لمولاها نفسها لعدم تبعض
البضع وقد اختلف في كونه اباحة محضة وتمليك منفعة كما حكي عن الطائفة واختاره الاستاد دام ظله
او عقد متعة كما حكي عن المرتضى وعلى هذا فالاحوط تعيين الاجل كما حكي عن ظ كولم او من قال بلزوم تعيين
المهر اللازم في المتعة ولكن لو ذكر في صيغته بقدر ما يتمول عرفا لم يكن به باس بل هو اولى وحكي عن ظاهرهم
الوفاق على اعتبار القبول وظاهر النص عدمه كما حكي عن اطلاق الاكثر والاحوط نعم وبالجملة فلا بد من
صيغة قطعا فان كان المولى نفسه موجبا وكان المحلل له نفسه قابلا فيقول المولى احللت لك
وطي امتي فلانة الى الوقت المعلوم بالمبلغ المعلوم فيقول المحلل له قبلت لنفسي هكذا ثم يذكر
في صيغة اخرى مكان الوطي لفظ الفرج كما هو وارد في النص فيقول المحلل له مثل ما قال سابقا
ثم يأتي المولى في جميع الصور بالضمير الراجع الى الامة موضع اسمها الظاهر ثم يترك في الجميع
ذكر المهر تارة وذكر الاجل اخرى ولو قدم هذا الطريق الذي ذكرناه اخيرا وهو المشهور
على ما ذكرناه اولا لم يكن به باس وان كان الموجب وكيل المولى والقابل وكيل المحلل له يذكر الموكل
قبل ياء المتكلم لفظ الموكل مرة فصاعدا بحسب تعدد الواسطة وعدمه وفي صورة الاتيان بالضمير
يقول وكالة عن موكلي فلان او موكل موكلي فلان وهكذا احللت لموكلك وطيها او نحو ذلك
فيقول وكيل المحلل له قبلت التحليل لموكلي مع لفظ هكذا في صورة ذكر الاجل والمهر او الاجل
فقط ويظهر حال سائر الصور المتصورة مثل كون الموجب هو الولي والقابل وكيل المحلل له او
بالعكس مما ذكرنا بالتامل الصادق هذا لمن سلك سبيل الاحتياط الذي هو طريق النجاة
والا فبعض الصيغ المذكورة كاف في التحليل كما هو ظاهر النص الوارد في هذا الباب كما اشرنا
اليه سابقا كان يقول المولى جعلتك في حل من فرج امتي فلانة مع زيادة ذكر الاجل والمهر

على وجه الاحتياط

احكام الاسماء المركبة

على وجه الاحتياط في صيغة واحدة او في صيغة اخرى وقبول المحلل له على الوجه المذكور سابقا ومثل ذلك
اذا كان الموجب وكيل المولى او نحو ذلك ولما كان بعض اسماء المتناكحين والمنكوحات مركبا من لفظين كلفظ محمد علي
وعلي اكبر وام كلثوم وخير النساء ونحو ذلك من المركبات المزجية والاضافية والتوصيفية وغير ذلك
مما سنذكر ان شاء الله تعالى سألني ثمرة فؤادي الذي على جدة اعتمادي بلغه الله مراده ومراده
ان اكتب احكام اعراب تلك المركبات وبنائها فشرعت في اجابة مسؤله على وفق مأموله فاقول اعلم
ان المركب عبارة عن اسم حاصل من تركيب كلمتين حقيقة كما في محمد علي ونحوه او حكما كما في سيبويه
ونحوه مما ركب من كلمة وصوت غير موضوع لمعنى ولكنه في حكم الكلمة حيث اجري مجرى الاسماء المبنية
ولا فرق بين ان يكون التركيب من اسمين او فعلين او حرفين او مختلفين على وجه جعلا به كلمة واحدة
وهو على ستة اقسام الاول المركب بالتركيب المزجي كبعلبك والثاني المركب بالتركيب التضمني كخمسة عشر
والثالث المركب بالتركيب الصوتي كسيبويه والرابع المركب بالتركيب الاضافي كعبد الله والخامس المركب
بالتركيب الاسنادي كتأبط شرا والسادس المركب بالتركيب التوصيفي كحيوان ناطق اذا صار علما فالمراد
بالتركيب المزجي ما كان على وجه مذكور مع زيادة قيد ان لا يكون بين الكلمتين نسبة اصلا لا في الحال ولا قبل
التركيب كما في التركيب الاضافي والاسنادي والتوصيفي ولم يتضمن معنى الحرف كما في التركيب التضمني وكان كلا
الكلمتين كلمة حقيقة ليتميز عن المركب بالتركيب الصوتي وهو على قسمين الاول ما كان جزؤه الثاني قبل التركيب
غير قابل للاعراب نحو يوسفا وسميعا وطالبا ونحو ذلك مما يكون مركبا من كلمتين ويكون الكلمة الثانية مبنيا
كالالف فانه حينئذ لا يجري فيه الاعراب اصلا فيقرأ ساكنا في جميع الاحوال الا من باب الاعراب التقديري
المعتبر في نحو موسى وعيسى بل من جهة بناء الجزء الثاني قبل التركيب في حكم جزئه الاول في امثال الامثلة
المذكورة واضح لاقتضاء الالف فتح ما قبله ولكن لو كان الجزء الثاني اسما مبنيا يكون حكم الجزء الاول مثل حكم
الجزء الاول في القسم الاتي الثاني ما كان جزؤه الثاني قبل التركيب قابلا للاعراب كما في بعلبك ومحمد علي وشاه
محمد ونحو ذلك وقد اختلف في حكمه الاشهر الافصح ان يبنى الجزء الاول على الفتح لتوسط المانع من الاعراب على الفتح
دفعا لالتقاء الساكنين في بعض واطرادا في اخر مع كون الفتح اخف وان يعرب الجزء الثاني باعراب غير المنصرف
فيقال محمد علي بفتح الدال وضم الياء بلا تنوين في حال الرفع وبفتح الدال والياء بدون التنوين في حالة النصب
والجر ولو كان الجزآن او احدهما مما يمنع ظهور الحركة في اخره بسبب وضعه على السكون كما في قاليقلا و
محمد ونحوهما يقرأ ذلك الجزء بالسكون دائما كما في مثل المثال الاول وفي بعض الاحوال كما في مثل المثال الثاني وثانيه
لغات اخر الاولى اعراب الجزئين معا واضافة الاول الى الثاني ومنع صرف المضاف اليه فيقال محمد علي بضم

اعراب الجزئين معا

الدال رفعا وفتحها نصبا وكسرها جرا بدون التنوين للاضافة وفتح الياء في الاحوال الثلث في المثال المذكور
واما الاسم المقصور والمنقوص فيقدر فيه الحركة الثانية اعراب الجزئين معا واضافة الاول الى الثاني
وصرف الثاني فيقال محمد علي على الوجه المذكور في الدال ولكن مع كسر الياء مع التنوين على وجه الفصل
فيما قبله وينبغي ان يقيد ذلك بما اذا لم يكن الجزء الثاني غير منصرف قبل التركيب كما في محمد ابراهيم ومحمد اسمعيل
ونحوهما والا فالظاهر بقائه على الحالة السابقة على التركيب الثالثة على الفتح تشبيها بالخمسة عشر
والمركب بالتركيب التضمني حكمه ان يبنى الجزآن على الفتح اما بناء الاول فلوقوع اخره في وسط الكلمة
الذي ليس محلا للاعراب واما بناء الثاني فلتضمنه الحرف واما الفتح فللخفة هذا في غير اثني عشر و
اثنتي عشرة فان الجزء الاول فيهما يعرب بالالف رفعا وبالياء نصبا وجرا لشبهه بالمضاف لسقوط النون
والمركب بالتركيب الصوتي حكمه ان يبنى الجزآن فيه لوقوع اخر الاول في الوسط وكون الثاني غير قابل
للاعراب الموضوع لبيان الحال الذي لا يتصور الا في الكلمة الحقيقية التي ليس الصوت منها فيجري مجرى
الاسماء المبنية ويكونان بالفتح لخفته والمركب بالتركيب الاضافي حكمه ان يعرب الجزء الاول بمقتضى
العامل اعرابا لفظيا كما في عبد الله او تقديريا والجزء الثاني بالجر مع التنوين بدون المانع كما في نور علي
او بدونه معه كما في عبد الحسين وعبد الله اذ اللام مانع عن التنوين هذا اذا كان الجزء الثاني معربا
قبل التركيب باعراب الاسم المتمكن اعرابا لفظيا تام الاعراب والا فيعتبر فيه حكمه السابق من تقدير الاعراب
كلا او بعضا ومنع الصرف والبناء ولا فرق فيما ذكرنا بين الاسم المركب بهذا التركيب اسما للرجل كما في
ما ذكرناه ونحوه او اسما للمرأة كما في خير النساء وفخر النساء ونحوهما اذ العبرة بالحالة السابقة
فلا يعتبر وجود السببين من اسباب التسعة اعني التانيث والعلمية ويعرف كون الاسم مركبا
بهذا التركيب بملاحظة الحالة السابقة على العلمية بوجود النسبة الاضافية والمركب بالتركيب
الاسنادي حكمه ان يبقى على الحالة السابقة اشعارا بالواقعة كما في تابط شرا فيقرأ بفتح الطاء
ونصب الراء في جميع الاحوال حكاية ويقدر اعرابه وهكذا نظائره كزيد منطلق اذا صار علما
فيقرأ بضم الدال والقاف والمركب بالتركيب التوصيفي حكمه ان يعرب الجزء الاول بمقتضى العامل
من الرفع او النصب او الجر مع التنوين او بدونه لفظا او تقديرا او محلا ويعرب الجزء الثاني على التبعية
والنعتية كما اشير سابقا كما في حيوان ناطق اذا صار علما وقد يتوهم في مثل علي اصغر وعلي اكبر كونه مركبا
بهذا التركيب والظاهر خلافه لعدم صلاحية كون الثاني صفة للاول قبل التركيب لتعريف الاول وتنكير
الثاني ولعل الاولى اجراء حكم التركيب المزجي والتوصيفي معا فيه وان كان الظاهر هو الاول

ثم اعلم ان الطلاق

اقسام صيغة الطلاق

ثم اعلم ان الطلاق على اقسام الاول الطلاق بغير عوض والثاني الطلاق بعوض والثالث الخلع والرابع
المبارات ولا بد في كل منها من الاشهاد على الصيغة باجرائها عند حضور عدلين مستمعين ومن
التلفظ بالصيغة كما سياتي الا في الاخرس فيكفي فيه الاشارة المفهمة والقاء القناع على راسها فلا
يقع بالكتابة من القادر على التلفظ ومن عدم كونه على وجه التخيير بين الطلاق والبقاء بقصد
الطلاق ولا معلقا على شرط يمكن وقوعه وعدمه كقدوم المسافر او صفة مقطوع الحصول كطلوع
الشمس ومن كون المطلق بالغا عاقلا مختارا غير مكره قاصدا غير ساه بعدم القصد الى الطلاق
اصلا ولا غالط بعدم القصد الى من ذكر في الصيغة ولا نائم ومن كون المطلقة زوجة دائمة طاهرة
من الحيض والنفاس طهرا غير طهر وقعها فيه اذا كانت مدخولا بها غير حامل حاضرا زوجها معها
فلو كانت غير مدخول بها او حاملا على القول بجواز حيضها يصح طلاقها وان كانت حائضا او نفساء
وكذا لو كان زوجها غائبا عنها ومضى مدة يعلم او يظن انتقالها من الطهر الذي واقعها فيه الى غيره
جاز طلاقها وان اتفق كونها حائضا حال الطلاق اذا لم يحصل له العلم بحيضها من خبر عدل ونحوه

صيغة الطلاق بغير عوض

ومن تعيين المطلقة لفظا او قصدا واذا عرفت ذلك فاعلم ان المطلق في الطلاق بغير عوض يقول
فلانة زوجتي طالق هي طالق طلقة هي طالق مرة ويصح الاكتفاء بالاخيرة العهدية بقوله زوجتي
بدون ذكر اسمها وكذا الاشارة اليها بقوله هذه وكذا الخطاب اليها بقوله انت لكن الاحوط لا يذكر الضمير
الغائب بل يبدله بلفظ التي هي ابتداء نحو هذه او انت واذا كان المطلق وكيلا للزوج يقول فلانة
زوجة موكلي فلان طالق هي طالق طلقة هي طالق مرة ولما كان اكثر ما يقع هو الطلاق الصادر
بالوكالة فالاولى ان نكتفي في ذكر الصيغة بصيغة يجريها الوكيل ويقاس عليه صيغة يجريها الزوج
اذا باشر الصيغة بنفسه بدون وكيل مضافا الى اغناء ما ذكرنا في هذا القسم وبالجملة

صيغة الطلاق بالعوض

فالطلاق بعوض ان تعطي الزوجة شيئا ليطلقها زوجها او يبرأ مهرها لذلك فيقول وكيلها
وكالة عن موكلتي فلانة بذلت المبلغ المعلوم على موكلك فلان ليطلقها به فيقول وكيل الزوج
هي على المبذول طالق هي طالق طلقة هي طالق مرة او يقول وكيلها وكالة عن موكلتي فلانة ابرأت
ذمة موكلك فلان عن مهرها المسمى في العقد ليطلقها به فيقول وكيل الزوج هي على الابراء طالق
هي طالق طلقة هي طالق مرة واذا جمعت الزوجة بين الاعطاء والابراء يجمع وكيلها ايضا بينهما
فيقول وكالة عن موكلتي فلانة ابرأت ذمة موكلك فلان عن مهرها المسمى في العقد وبذلت عليه
المبلغ المعلوم ليطلقها بهما فيقول وكيل الزوج هي على الابراء والمبذول طالق هي طالق طلقة هي

صيغة طلاق الخلع

طالق مرة ثم لا يخفى ان السيد الاستاد قد جعل الطلاق بالعوض من اقسام الخلع فاشترط فيه شرايطه كاشتراط
الكراهة خلافا للشهيد الثاني ره والقسم الثالث اعني الخلع لا بد فيه من كراهة الزوجة للزوج من دون عكس
فتعطي شيئا او تبرأ من مهرها ليخلعها عليه ويطلقها به فيقول وكيلها وكالة عن موكلتي فلانة بذلت المبلغ
المعلوم على موكلك فلان ليخلعها عليه ويطلقها به او يقول ابرأت ذمة موكلك فلان عن مهرها المسمى
في العقد او يجمع بينهما قبل قوله ليخلعها فيقول وكيل الزوج في الصورة الاولى هي مختلعة على البذل فهي
طالق طلقة فهي طالق مرة وفي الصورة الثانية يبدل قوله على المبذول بقوله على الابراء وفي الصورة
الثالثة يجمع بينهما لا هذا اذا سبق سؤالها للطلاق في القسمين ويجوز عدم سبقه بان يكون وكيل الزوج
فلانة زوجة موكلي فلان مختلعة على ان تبرأ ذمة موكلي عن مهرها المسمى في العقد فهي طالق طلقة
فهي طالق مرة فيقول وكيل الزوجة وكالة عنها قبلت هكذا او ابرأت ذمة موكلك عن مهرها المسمى في العقد
وفي الصورة الثانية يبدل قوله على ان تبرأ ذمة موكلي عن مهرها المسمى في العقد بقوله على ان تبذل المبلغ
المعهود فيقول وكيل الزوجة وكالة عنها بذلت على موكلك المبلغ المعهود وفي الصورة الثالثة يجمع كل من
الوكيلين بينهما والقسم الرابع اعني المبارأة لا بد فيه من كراهة الزوجين ولا يجوز فيه اخذ الزايد على ما اعطاها
من المهر فيقول وكيل الزوجة هنا مثل ما قال في الخلع بدون تفاوت الا ان يبدل قوله ليخلعها بقوله ليبارئها
ويقول وكيل الزوج ايضا هنا مثل ما قال في الخلع بدون فرق الا في تبديل قوله مختلعة بقوله مبارأة وكذا يجوز
ذكر الابانة مكان المبارات فيقول وكيل الزوجة ليبينها ويقول وكيل الزوج هي مبانة ويذكر الطلاق بعد ذكر
لفظ المبارات تماما البتة بناء على الاجماع المحكي بخلاف الخلع فان في لزومه فيه خلافا والاحتياط معلوم
نسئلك اللهم ان تبارك رقبتنا عن المعاصي والادناس وتخلعنا عن متابعة الهوى واشرار الناس لنطلق
الدنيا طلاقا لا يمكن لنا الرجوع ابدا ونتزوج الحور العين متنعمين بنعماء سرمدية بحق اشرف الانبياء والمرسلين
محمد واله عليهم افضل صلوة وسلام الى يوم الدين

صيغة طلاق المبارات

ان قلت هل الصيغة الواحدة من تلك الصيغ المذكورة والفروض المختلفة في عقد النكاح مجزية وموجبة لترتب
الاثر وحلية البضع ولزوم المهر واستقراره في ذمة الزوج ام لا بل لا بد من التكرار الى الحد المذكور قلت لا يجب
بل يكفي المرة الواحدة فان قلت فاذن فما وجه التكرار قلت الوجه في امور ثلثة الاول الخروج من خلاف
القائل بان الفاظ المعاملات ايضا اسم للصحيح الواقعي فان الخلاف الواقع بين الاعميين والصحيحيين موجود في
الفاظ المعاملات ايضا ولا يختص بالفاظ العبادات كما صرحوا به فيكون اللفظ الموجب لحلية البضع ولزوم
المهر مجهولا ومشتبها على ذلك القول فلا بد من الاحتياط بالاتيان بجميع المحتملة تحصيلا للبراءة اليقينية

الواجبة

الواجبة عند الامكان مع الاشتغال اليقيني ولكن هذا الاحتياط غير لازم على ما هو الحق من فساد قول
الصحيحيين فيكون المكلف به القدر المشترك بين الصحيح والفاسد فيجري كل واحد من تلك الصيغ على مذاق
الفتوى ولكن الاحتياط مطلوب في الدين لا سبيل النجاة من اسفل الدركات الثاني التاسي بالنبي ص في لفظ
الذي كان يذكره في صيغ النكاح فان جماعة من العلماء قالوا بوجوبه ولا يحصل ذلك الا بالاتيان بالجميع الثالث
التبرك بذكر اللفظ الذي كان يذكره الائمة المعصومون في اجراء صيغ النكاح فان في لفظهم ايضا تاثيرا
ولا يحصل ذلك الا بان يؤتى بالجميع حتى تقطع بايجاد لفظ المعصوم لا يقال ان من المسلمات ان العقود
تابعة للقصود فانت اذا لم تقصد بالاولى كونها سببا للاثر الشرعي اعني حلية البضع ولزوم
المهر على الزوج وغيرهما كانت لغوا لوقوعها بلا قصد وان قصدت بها ذلك كان ما عداها لغوا وغير
لازم لانا نقول اولا ان الحق عندنا كان هو مذهب الاعمي فيقصد وقوع النكاح بالصيغة الاولى ونعتقد
انها صارت موجبة بسبب الترتب الاثر عن حلية البضع ولزوم المهر وغيرهما من الاحكام ولا احتياج الى غير
اصلا ولكن نأتي بساير الصيغ لاحد الوجوه المذكورة سابقا من الخروج عن خلاف الصحيحي والتاسي والتبرك
وثانيا ان القصد الذي ثبت من كون العقد تابعا للقصد هو التبعية في قصد الانشاء وقصد المتعلقات
من الزمان والمكان وساير القيود فلا بد من قصد الانشاء وقصد المتعلق الخاص المعين كالمهر المعين
مثلا في عقد النكاح واما قصد الحكم الوضعي اعني سببية الصيغة لحلية البضع ولزوم المهر على الزوج فلم
يثبت لزومه في صحة الصيغة فلا يجب ان تقصد بالصيغة المعينة انها سبب لذلك بل تصح الصيغة
ويترتب الاثر الشرعي وان تردد وشك في سببيتها كما في غير الصيغة الاولى ثم لا يخفى عليك اني
اوردت على الاستاد دام ظله بتلك الايرادات
فاجابني بما ذكرت ذلك
ابو طالب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نواله والصلوة على رسوله واله اما بعد فهذه رسالة من العبد العاصي الغريق في بحر
العصيان المتمادي محمد جعفر الاسترابادي في بيان صيغ العقود والايقاعات ليحصل التمكن من
الاتيان بها على الوجه المعتبر المثمر لنقل الملك ومنفعته واباحة الفرج وقطع سلطنة النكاح والزام الذمة
وابرائها وامثال ذلك اعلم ان العقد عبارة عما يشتمل على الايجاب والقبول مثل البيع والقرض والرهن
والصلح والضمان والحوالة والكفالة والوديعة والعارية والوكالة والسبق والرماية والجعالة والشركة

تعداد العقود والايقاعات

والمضاربة والاجارة والمزارعة والمساقات والهبة والصدقة والعمرى والحبس والوقف والوصية و
النكاح والكتابة وضمان الجريرة وفي حكم ذلك الخلع والمبارات والايقاع عبارة عما يكون فيه الايجاب
فقط مثل الطلاق والرجعة والظهار والايلاء واللعان والعتق والتدبير والايمان والنذور والعهد
والحجر والشفعة والحكم اما البيع المعجل فصيغته محتملة للوجهين وان كان كل منهما كافيا ظاهرا بناء على
عدم اجمال ما يوجب حصول الانتقال الشرعي فان ظاهر القاموس ان لفظ البيع متعد بنفسه الى مفعول
واحد هو المبيع وانه يتعدى بالنسبة الى المشتري بكلمة من وان كان ظاهر بعض العلماء كالمحقق الثاني
تعديته الى المفعولين معا بنفسه كما سيأتي في الصيغة الاولى فالجمع احوط واولى فان المستفاد من بعض
الاخبار تعديته اليهما بنفسه مرة والى المشتري بكلمة من والى المبيع بنفسه في بعضها ابيعك كذا
هذه وفي بعضها لا باس بان يبيع الرجل المتاع ليس عندك تساومه ثم تشتري له نحو الذي طلب
ثم توجبه على نفسك ثم تبيعه منه بعد وفي بعضها فابيعه منه وفي بعضها الوهلان المتاع قبل ان
تبيعه اياه وفي بعضها تشتري المتاع فتبيعه اياه ونحو ذلك وبالجملة فيقول البايع بعتك هذا
المتاع او الشيء المعلوم بهذا المبلغ المعلوم او بالمبلغ المعلوم فيقول المشتري قبلت البيع لنفسي
او اشتريت لنفسي او تملكت لنفسي ويجوز ذكر ملكتك مكان بعتك والاولى الاتيان بصيغة
اخرى بعد هذا ذكر مشتملة على كلمة من قبل الكاف بان يقول البايع بعت منك ايضا فيقول المشتري
ح ايضا مثل ما ذكر وفي صورة كون احد المتعاقدين او كليهما وكيلا ينبغي ذكر الوكالة فيقول البايع
بعتك بالوكالة عن فلان او وكالة عن فلان فيقول المشتري قبلت لموكلي فلان هكذا وان لم يصرح
احدهما بالوكالة فالظاهر كفاية القصد فيه ولو اراد ايقاع شرط في ضمن العقد يقول بعتك ما علم
بما علم وشرطت عليك ما علم او شرطت لك ما علم من تاجيل الدين او سقوط الخيار او نحو ذلك
واما النسية فصيغتها ان يقول البايع بعتك هذا المتاع بعشرة دراهم واجلتك الى شهر
او شرطت ان تعطيني الثمن بعد شهر وكل ما سبق من الاحتياط وذكر الشروط والاصالة والوكالة
اشترط هنا مع زيادة لزوم كون الاجل محروسا عن احتمال الزيادة والنقصان فلا يصح التاجيل بادراك
الغلات وقدوم الحاج وامثال ذلك واما السلف والسلم فصيغته بعد ذكر الصفات التي
لها دخل في تفاوت القيمة بسبب تفاوت الرغبات وذكر موضع التسليم ان كان احد المتعاقدين
او كلاهما بصدد مفارقة موضع العقد قبل الحلول وبعد تعيين الاجل على الوجه المذكور ان يقول
البايع ما سبق في عقد البيع مع زيادة وشرطت ان اعطيك المبيع بعد شهر كذا مثلا في موضع كذا

بيع المعجل

بيع النسية

بيع السلف

او اجلتك

او اجلتك الى كذا او مؤجلا الى كذا مسلما في موضع كذا ويقول المشتري قبلت كذا مثلا او يقول المشتري
اسلفتك حنطة حمراء جيدة كذا وكذا الى شهر من مثلا مسلمة في موضع كذا فيقول البايع قبلت هكذا
واما بيع الكالي بالكالي فهو محرم غير صحيح وان اجرى الصيغة بان يقول بعتك ديني الفلاني بدينك الفلاني
او بعتك ديني الفلاني بعشرة دراهم مؤجلة الى شهر كذا فيقول المشتري قبلت هكذا واما بيع المرابحة
فهو بيع براس المال مع زيادة فيخبر براس المال مع الجهل وصيغته ان يقول البايع بعتك ما علم بما اشتريت
وربح عشرة مثلا فيقول المشتري قبلت هكذا وكذا ساير ما مر مضافا الى قوله على سبيل الاحتياط
والاولوية في صيغة اخرى بعتك ما علم بما قام علي وربح كذا او بما هو علي وربح كذا او براس المال وربح
كذا فيقول المشتري قبلت هكذا واما بيع التولية فهو بيع براس المال من غير زيادة ونقصان فلا بد
من الاخبار براس المال عند الجهل فيقول البايع بعتك ما علم بما اشتريته او وليتك هذا العقد او نحو
ذلك فيقول المشتري قبلت هكذا او توليت هكذا ولا بد من كون الثمن مثليا ليوخذ المثل لا العوض
واما بيع المواضعة فهو بيع براس المال على وجه النقصان بان يقول بعتك هذا بما اشتريته ووضيعة
كذا ونحو ذلك ويقول المشتري قبلت هكذا واما بيع المساومة فهو بيع من غير تعرض الى ذكر راس
المال وصيغته معلومة مما سبق وكذا ساير اقسام البيع كالصرف وبيع الثمار والحيوان وبيع المزابنة
وهو بيع ثمرة النخل بعد خرصها بقدر خرصها تمرا وان لم يشترط كون الثمن منها وبيع المحاقلة وهو بيع
الزرع بحب من جنسه وان خرص وبيع بقدر خرصه سواء شرط الثمن من الزرع او باع بحب اخر على ما
افيد فان ذلك لا يختص بصيغة على حدة وكذا بيع الغرر وان كان فاسدا كبيع الملاقيح وهو بيع ما في
بطون الامهات وبيع المضامين وهو بيع ما في اصلاب الفحول وبيع الحصاة بان يقول ارم هذه
الحصاة فعلى اي ثوب وقعت فهو لك بكذا او بيع الملامسة وهو ان يبيعه غير مشاهد على انه متى لمسه
وقع البيع وبيع المنابذة وهو ان يقول اذا نبذته الي فقد اشتريته هكذا والبيع المعلق على شرط وهو ممكن
الحصول عادة مثل بعتك ان دخل زيد الدار او على صفة وهو معلوم الحصول عادة مثل بعتك ان
طلعت الشمس واما القبالة بين الشريكين في الثمرة او الزرع بان يخرص حصة احدهما جافة ثم يقبلها شريكه
بخرصها فيقبل فصيغتها ان يقول قبلتك نصيبي في هذه الثمرة بكذا فيقول الاخر قبلت هكذا او تقبلت
وقد افيد لزوم الكل ولما نقص عن مال القبالة واما ما زاد فهو اباحة واما الاقالة فهي فسخ وليست بيعا
وصيغتها ان يقول تقايلنا في بيع كذا او تفاسخنا او اقلتك فيقبل الاخر او فسخت البيع المعلوم فيقول
قبلت الفسخ واما القرض فصيغته مما لا اشكال فيها لعدم تعدد الاستعمال في لفظ اقرضت فان

بيع الكالي بالكالي

بيع المرابحة

بيع التولية

بيع المواضعة

بيع المساومة

بيع القبالة

الاقالة

القرض

لفظ القرض متعدٍّ الى المفعولين معا بالنفس كما يستفاد من القاموس ومن صيغ الاستعمال في بعض الاخبار
ففي الصحيح اذا اقرضت الدراهم فيقول المقرض اقرضتك هذا او كذا قربة الى الله فيقول قبلت لنفسي او اقترضت
او يقول المقرض ملكتك كذا وعليك رد عوضه فيقول قبلت لنفسي او اقرضت او نحو ذلك او يقول المقرض
خذه واصرف او رد عوضه او تصرف فيه ورد عوضه او انتفع فيه ورد عوضه ونحو ذلك واما الرهن

صيغة الرهن

فصيغته ايضا مثل القرض مما لا اشكال فيها لعدم تعدد وجوه الاستعمال فيها فان المستفاد من القاموس استعمال
لفظ الرهن الى المفعولين بنفسه نفيه رهنته لساني ولا تقل ارهنته ففي صورة عدم ارادة اشتراط
شيء يقول الراهن رهنتك هذا على الدين الفلاني وعلى كل جزء منه وفي صورة اشتراط شيء يقول
مضافا الى ما ذكر وشرطت لك ان ما يتجدد من نمائه يكون رهنا وان يوضع على يد العدل الفلاني وان
يكون وكيلا في بيعه بعد شهر مثلا ونحو ذلك فيقول المرتهن قبلت الرهن لنفسي او ارتهنت او نحو ذلك
ويجري في الايجاب ان يقول هذا وثيقة عندك او هذا رهن عندك ونحو ذلك واما الصلح فهو عقد

صيغة الصلح

لازم من الطرفين يفيد فائدة البيع فيما اذا تعلق بالعين الموجودة او في الذمة سواء كان مع التنازع ام لا
وفائدة الاجارة فيما اذا تعلق بالمنفعة كالكتابة وسكنى الدار في مدة معلومة وفائدة الابراء فيما اذا
كان في الذمة دين معلوم ثم يصالح على اسقاط بعضه واعطاء بعض وفائدة الهبة كما اذا ادعى عليه دارا
مثلا فاقر له بها وصالحه على احدهما وفائدة العارية كما اذا ادعى عليه دارا مثلا فاقر له بها وصالحه على سكناها
سنة ولا بد فيه من التخلص عن الربا وصيغته صالحتك على ما استحقه في ذمتك او على هذا المتاع او على
ما ادعي او على قطع المنازعة بيني وبينك من جهة كذا بكذا والاولى الاتيان بصيغة اخرى ايضا من غير ذكر
كلمة على بل الاولى الاتيان بصيغة اخرى ايضا مع ذكر كلمة مع قبل كاف الخطاب وان كان المستفاد من القاموس
والجمع بل بعض الاخبار تعدية لفظ المصالحة الى من يصالح معه بالنفس لا بكلمة مع وكذا تعديته الى المفعول
الثاني بالنفس خلاف الظاهر فالاولى عدم ترك الصيغة المتقدمة على الكل فان المستفاد من بعض
الاخبار ايضا ذلك ففي بعضها اصالحك ورثته وفي بعضها صالح على بعض ما صالح عليه قال ليس له الا
الذي صالح عليه فظهر ان الفصيح او الافصح تعدية لفظ المصالحة الى المفعول الاول بالنفس

صيغة الضمان

والى المفعول الثاني بكلمة على والى المفعول الثالث بكلمة الباء ولكن الجمع لعله اولى واما الضمان
فهو عقد ثمرته نقل المال من ذمة المضمون عنه الى ذمة الضامن وصيغته ضمنت لك ما تستحقه في
ذمة زيد او تحملت لك او التزمت او انا ضامن لما تستحقه في ذمة زيد او نحو ذلك فيقول المضمون له
قبلت الضمان ويجوز كونه حالا او مؤجلا بأجل مضبوط الى ادراك الغلات او قدوم الحاج فيقول

ضمنت لك

ضمنت لك ما عليه وشرطت ان يكون الاداء بعد شهر كذا او نحو ذلك من الشروط السائغة واما الحوالة

صيغة الحوالة

فهي عقد ثمرته تحويل المال من ذمة الى اخرى وصيغتها احلتك على فلان هكذا فان الاحالة كما يستفاد
من بعض الاخبار تستعمل الى المفعول الاول بنفسها والى الثاني بكلمة على والى الثالث بكلمة الباء فحينئذ احلتك
عليه رجلا بدنانير فلها اركان المحيل والمحال والمحال عليه والمحال به فيقول المحال قبلت الحوالة واما الكفالة

صيغة الكفالة

فهي عقد ثمرته التعهد بنفس من عليه حق فيقول كفلت لك بفلان بان احضره وقت كذا فان المستفاد
من بعض الاخبار استعمال الكفالة باللام والباء ففي الخبر رجل كفل رجل بنفس رجل ويجوز ان يقول
ضمنت لك احضاره اما مطلقا او الى شهر او في الوقت الفلاني او تكفلت لك به او التزمت باحضاره
او انا كفيل به حالا او مؤجلا بالمضبوط فيقول المكفول له قبلت هكذا وافاد المحقق الثاني ان للاصحاب
على انه اذا قال انا كفيل به على انه ان لم احضره كان علي كذا لزمه الاحضار خاصة ولو قال انا كفيل به على ان

صيغة الوديعة

علي كذا الى كذا ان لم احضره لزمه المال خاصة واما الوديعة فهي من العقود الجائزة من الطرفين وثمرتها
الاستنابة في الحفظ وصيغتها استودعتك هذا المتاع فيقول قبلت الوديعة او نحو ذلك من

صيغة العارية

القول او الفعل واما العارية فهي عقد جائز من الطرفين ثمرته تسويغ الانتفاع بالعين مع بقائها
اما مطلقا او مدة معينة وصيغتها اعرتك هذا او نحو ذلك من القول او الفعل فيقول قبلت او نحو

صيغة الجعالة

ويصح اشتراط الضمان على المستعير واما الجعالة فهي عقد جائز من الطرفين ثمرته استحقاق المال
المجعول والمقدر شرعا او عرفا في مقابل عمل مقصود محلل وصيغتها من رد عبدي مثلا فله كذا او ان

صيغة الاجارة

رددت عبدي فلك كذا ويكفي في القبول الفعل واما الاجارة فهي عقد لازم ثمرته نقل المنفعة خاصة
بعوض معلوم متمول وصيغتها آجرتك الدار المعلومة مثلا من هذا الوقت الى الوقت المعلوم بالمبلغ
المعلوم او اكريتك او ملكتك سكنى هذه الدار شهرا بكذا فيقول المستأجر قبلت الاجارة هكذا او

صيغة المزارعة

استأجرت او نحو ذلك واما المزارعة فهي معاملة على الارض بحصة من نمائها وزرعها والايجاب زارعتك
هذه الارض مدة سنة مثلا على ان يكون لكل منا نصف حاصلها مثلا او عاملتك على هذه الارض
الى الخ او سلمت هذه الارض اليك للزرع الى الخ والقبول قبلت لنفسي هكذا او نحو ذلك

صيغة المساقاة

وهو عقد لازم من الطرفين لا يبطل الا بالتقايل ويصح اشتراط السائغ فيه واما المساقاة فهي
معاملة على اصول اشجار ثابتة بحصة من ثمرها او ما جرى مجرى الثمرة وهي عقد لازم من الطرفين و
الايجاب ساقيتك هذا البستان لتعمل فيه مدة كذا على ان لك نصف ثمرته مثلا او سلمت اليك
هذا البستان او نحو ذلك والقبول قبلت المساقاة لنفسي هكذا او نحو ذلك وفي صورة الوكالة

هنا وفيما سبق بل فيما سيأتي ايضا يذكر لفظ الموكل قبل كاف الخطاب وكذا يذكر قوله عن قبل موكلي او وكالة
عن موكلي ان كان المسلم او نحوه ايضا وكيلا فيستفاد حال صورة الاصالة من الطرفين او الوكالة كذلك او الاصالة

صيغة الشركة

من احدهما والوكالة من الآخر بملاحظة ما ذكر واما الشركة فهي عقد جائز من الطرفين ثمرته جواز الاذن
في التصرف لمن امتزج ماله بحيث لم يتميز فيجوز التصرف لكل منهما بما فيه الغبطة الا ان يختص احدهما بالاذن
فيجوز له خاصة دون غيره كما اذا لم يرض احد في تصرف غيره لا يجوز له التصرف فيه والايجاب اشركتك

هنا

في مالي الذي هنا فيقول الآخر قبلت الشركة لنفسي والظاهر لزوم اجراء الايجاب والقبول بطريق آخر
بطريق التعاكس بان يصير القابل الاول موجبا بالنسبة الى ماله والموجب الاول قابلا بالنسبة اليه الآن
يقول لنتشارك في هذا المال او اكتفينا بمجرد الفعل واما القراض فهو عقد جائز من الطرفين ثمرته جواز التجارة

صيغة القراض والمضاربة

بالنقد بحصة من ربحه والايجاب قارضتك هذا المال على ان ربحه بيننا نصفين مثلا او ضاربتك
او عاملتك على هذا المال او المال الفلاني الى آخر ما مر والقبول قبلت القراض او نحو ذلك مما دل على الرضاء

صيغة الوكالة

واما الوكالة بفتح الواو على الافصح او بكسرها فهي عقد جائز من الطرفين ينفسخ بفسخ كل منهما ثمرته
الاستنابة في التصرف والايجاب كل لفظ دال على الاستنابة في التصرف مثل وكلتك على كذا فان
التوكيل يستعمل الى المفعول الاول بنفسه كما يستفاد من ق و ب والقواعد والى غيره بكلمة على كما
يظهر من بعض الاخبار ففيه من وكل رجلا على امضاء امر ... الآخر عن رجل وكل آخر على وكالة ... ولعل
الاولى ذكر صيغة اخرى مشتملة على كلمة اللام بالنسبة الى المفعول الثاني فيقول وكلتك لما علم او فوضت
اليك الامر المعلوم او بع مالي او اشتر كذا بكذا او اعتق عبدي او طلق زوجتي ونحو ذلك بل الظاهر
ان الوكيل لو قال وكلتني على ان افعل كذا فقال نعم كفى في الايجاب والقبول قبلت الوكالة لنفسي او نحو

صيغة السبق والرماية

ذلك مما دل على الرضا من القول والفعل واما السبق والرماية فهما عقدان لازمان من الطرفين
على قول ولا بد من تعيين ابتداء المسافة وانتهائها في السبق فيقول في السبق عاملتك على المسابقة
على هذين الفرسين في مسافة معلومة على ان من سبق منا كان له هذه العشرة الدنانير مثلا والقبول
قبلت هكذا او نحو ذلك مما دل على الرضاء والايجاب في الرماية عاملتك على المراماة من قوس كذا
وسهم كذا الى الغرض المعلوم عشرين رمية مثلا على ان من بادر الى الاصابة خمس من عشرين مثلا كان
له كذا فيقول قبلت هكذا وعند عدم التقييد بالمبادرة يتحقق فضل احدهما بعد الاكمال واما

صيغة الوقف

الوقف فهو عقد او ايقاع يفيد تحبيس الاصل واطلاق المنفعة والايجاب وقفت هذا الكتاب
مثلا قربة الى الله على جميع المؤمنين والمؤمنات او على اولادي مثلا وجعلت التولية لنفسي

مثلا

مثلا او وقفت هذه البقعة او هذه الارض قربة الى الله على ان تكون مسجدا لهم فيقول الموقوف

صيغة السكنى والرقبى والعمرى

عليه في الوقف الخاص والمتولي او الحاكم الشرعي في الوقف العام قبلت الوقف هكذا ولا بد
في اللزوم من القبض باذن الواقف وبعد ذلك لم يبطل بالتقايل والتفاسخ بحال واما السكنى
والرقبى والعمرى فهي عقود لازمة ثمرتها تسليط الساكن على استيفاء المنفعة مدة معلومة و
الايجاب اسكنتك هذه الدار مدة عمرك او ارقبتك هذه الدار مدة عمري او اعمرتك هذه الدار

صيغة الحبس

سنة مثلا والقبول قبلت السكنى والرقبى والعمرى لنفسي او نحو ذلك مما دل على الرضاء واما
الحبس فصيغته حبست عليك هذه الدار مدة كذا فيقول قبلت الحبس لنفسي

صيغة الصدقة

واما الصدقة فصيغتها تصدقت عليك او على موكلك هكذا فيقول قبلت لنفسي

صيغة الهبة

او لموكلي واما الهبة فهي عقد يفيد انتقال الملك بلفظ خاص والايجاب وهبتك هذا
او ما علم والقبول قبلت الهبة لنفسي وفي عبارات جمع منهم السيد الاستاد ان الايجاب
وهبتك والظاهر انه غير فصيح لان لفظ الهبة يستعمل في الكتاب والسنة بل في عرف اللغة
باللام بالنسبة الى الموهوب له كقوله تعالى رب هب لي ولأهب لك ونحو ذلك وتوهم كون ذلك
من باب الحذف والايصال لا وجه له لان حذف الجار عن غير ان وان ليس بقياسي بل سماعي

صيغة الوصية

مقصور على السماع ولكن الاولى الجمع بين القسمين واما الوصية فهي عقد ثمرته التسليط
على العين او المنفعة بعد الموت تمليكا او تمليكا والايجاب اوصيت لك بكذا او افعل بعد وفاتي

صيغة النكاح

كذا والقبول ما يدل على الرضا او من نحو ما مر واما النكاح فهو عقد لازم من الطرفين وهو
دائم والدائم وصيغته انكحت موكلك موكلتي او من موكلتي بكذا او على كذا او انكحت موكلتي موكلك

او انكحت وزوجت موكلتي

او من موكلك بكذا او زوجت موكلتي موكلك او من موكلك او بموكلك او زوجت موكلك
موكلتي او من موكلتي او بموكلتي بكذا او موكلك او من موكلك بكذا او انكحت وزوجت موكلك
موكلتي او من موكلتي بكذا او على كذا والقبول قبلت النكاح او التزويج او النكاح والتزويج لموكلي

صيغة المتعة

على المهر المعلوم ومنقطع وصيغته متعت موكلك بموكلتي او موكلتي من هذا الوقت الى
الوقت المعلوم بالمبلغ المعلوم والقبول قبلت المتعة لموكلي هكذا ولا يخفى ان الجمع في العقد

صيغة التحليل

بين ما مر اولى واما التحليل فصيغته ان يقول احللت لك وطي فلانة او هذه او احللت لك
النظر اليها او لمس هذه او تقبيل هذه والاولى الضم تعيين المدة بل ذكر شيء مما يقوم مقام المهر
فيقول القابل قبلت التحليل لنفسي هكذا اعلم ان العقد هنا اذا كان من الوكيل لا بد من ذكر لفظ

دال

صيغة الفسخ
صيغة الطلاق
صيغة الظهار
صيغة الايلاء
صيغة اللعان
صيغة العتق
صيغة التدبير
صيغة الكتابة المطلقة
صيغة الكتابة المشروطة

على الوكالة بان يقول انكحت موكلتي موكلك ولا يجوز ان يقول انكحتك موكلتي لبنائه على الاحتياط التام
وحل الفروج لا يقبل النقل بخلاف ساير العقود فانه يصح ان يقال للوكيل بعتك مثلا على ما افيد وان كان
الاولى هنا ايضا ذكر الموكل واما الفسخ في النكاح فصيغته فسخت النكاح الذي بيني وبين فلان او فلانة
وفي نكاح العبد لامته مولاه فسخت عقدكما او نحو ذلك واما الطلاق فصيغته في الرجعي المحض
فلانة زوجتي طالق وهي طالق طلقة وهي طالق مرة او هذه طالق او انت طالق وعند تحقق الوكالة
يقول فلانة زوجة موكلي فلان طالق وهي طالق طلقة وهي طالق مرة ويصح فيه الرجوع بالقول مثل
راجعتك او رجعتك او ارتجعتك او راجعت زوجتي فلانة ونحو ذلك وبالفعل كالوطي والتقبيل
واللمس بشهوة اذا وقع عن قصد وفي الطلاق بالعوض يقول الزوجة للزوج ابرأت ذمتك عن
مهري المسمى في العقد لتطلقني به او بذلت لك المال المعلوم لتطلقني به او ابرأت ذمتك عن مهري
وبذلت لك ما علي لتطلقني به فيقول الزوج انت على الابراء او على البذل او على الابراء والبذل
طالق وهي طالق طلقة وهي طالق مرة وفي طلاق الخلع يقول وكيل الزوجة مثلا مكان لتطلقها
لتخلعها ويقول وكيل الزوج خلعتها مكان طالق ثم يذكر وهي طالق طلقة وهي طالق مرة واما
الظهار فصيغته انت او زوجتي او فلانة او هذه علي كظهر امي او نحو ذلك واما مثل قوله انت علي
كامي ونحوه فلا يقع به الظهار وان قصد على ما افيد واما الايلاء فصيغته والله لا اوطيتك ابدا
او خمسة اشهر مثلا او حتى اذهب الى مكة مثلا واما اللعان فصيغته بعد القذف بالزنا قبلا
او دبرا وكون الزوجة محصنة دائمة بالغة رشيدة سليمة من الصم والخرس ان يقول الزوج
اربع مرات بتلقين الحاكم اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميت فلانة او هذه او زوجتي
ثم يقول في الخامسة ان لعنة الله علي ان كنت من الكاذبين فح يترتب على المرأة الحد الا
ان تسقطه بان تقول اربع مرات اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به ثم تقول في الخامسة
ان غضب الله علي ان كان من الصادقين ولا بد من كون ذلك عند الحاكم او منصوبه ومن ذكر
لفظ الجلالة ولفظ اللعن والغضب في الصدق والكذب كما مر واما العتق فصيغته انت او
عبدي فلان او هذا حر لوجه الله او عتيق او معتق او نحو ذلك واما التدبير الذي هو
عبارة عن العتق المعلق على الوفاة فصيغته انت او هذا او فلان حر بعد وفاتي او اذا مت
فانت حر او عتيق ونحو ذلك واما الكتابة المطلقة فصيغتها ان يقول كاتبتك على الف درهم
مثلا والقبول قبلت هكذا او نحو ذلك وفي المشروطة يقول كاتبتك على ان تؤدي الف درهم

من هذا الوقت

صيغة اليمين
صيغة النذر
صيغة العهد
اخذ الشفعة
عقد ضمان الجريرة
صيغة الابراء
الاقرار
حكم الحاكم
رسالة في تعاريف العلوم الادبية
تعريف علم الخط
علم اللغة

من هذا الوقت الى اخر الوقت المعلوم فان اديت فانت حر وان عجزت فانت رد في الرق واما اليمين
فصيغته والله او بالله او تالله لافعلن كذا او متى برئ من كذا واما النذر فصيغته ان شفى الله مريضي
مثلا فلله علي كذا ويشترط فيه كون طرف النذر راجحا دينا او دنيا او معا بخلاف اليمين وقال المحقق الثاني
يصح النذر بغير الشرط على اصح القولين وهو المتبرع به ولا بد من التلفظ بالصيغة فلو نواها لم ينعقد على الاصح
نعم يستحب الوفاء به واما العهد فصيغته عاهدت الله انه متى كان كذا فعلي كذا او علي عهد الله ان افعل
كذا ان كان كذا او من غير الشرط على وجه واما الاخذ بالشفعة فبان يقول اخذته بالشفعة او تملكته بالشفعة
او بان يدفع الثمن ويأخذ المبيع او نحو ذلك واما عقد ضمان الجريرة فبان يقول احد المتعاقدين عاقدتك
على ان تنصرني وانصرك وتدفع عني وادفع عنك وتعقل عني واعقل عنك وترثني وارثك فيقول
الاخر قبلت هكذا واما الابراء فصيغته ابرأت ذمتك عن حقي او نحو ذلك فيقول الاخر احتياطا
قبلت الابراء لنفسي واما الاقرار فليس من العقود والايقاعات ولكن ضابطه كل لفظ دال على
اشتغال ذمة المقر له بحق كقوله له علي او عندي او في ذمتي وقبلي كذا او نحو ذلك واما احكام
ذلك فهي كغيرها مذكورة في كتب الفقه فليطلب هناك اذ ليس هنا موضع ذكرها واما حكم
الحاكم فصورته ان يقول حكمت بكذا او انفذته او امضيته او الزمته او ادفع اليه ماله او قررته
او نحو ذلك من الحكم المتعلق بالشخص لا الكلي كما في الفتوى ولا قوله ثبت عندي او ثبت حقك او
انت قد اقمت بالحجة او دعواك ثابتة شرعا كما افيد والله العالم بالاحكام وله الحمد على الدوام
وعلى نبيه واله الصلوة والسلام تم في سنة ١٢٥٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد واله اما بعد فهذه رسالة في تعريف العلوم
الادبية وهي خمسة عشر الاول علم الخط وهو عبارة عن معرفة تصوير الالفاظ بحروف الهجاء بمعرفة
الكيفية والتركيب والاحوال العارضة لها باعتبار الكتابة وعلم شريف كما قال ع عليكم بحسن الخط فانه
من مفاتيح الرزق ونعم ما قال شعر كفى قلم الكتاب مجدا ورفعة ٭ مدى الدهر ان الله اقسم بالقلم
علم اللغة وهو عبارة عن احوال مدلولات الكلم مطلقا وكيفية اوضاعها او الغالب فيه البحث عن المعاني
الافرادية المادية وفي الواضع اقوال الاول انه الله تعالى وهو المحكي عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
واتباعه ويسمى توقيفا لتوقف العلم به على الوحي او ايجاد الحروف والاصوات في جسم ليسمع الانسان
منه ان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني او خلق علم ضروري في واحد من افراد الانسان او الكل بعلم

علم الاشتقاق
علم الصرف
علم النحو
علم المعاني
علم البيان

الوضع ونحكم ولهم وجوه منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء اذ المراد اللغات ومنها قوله تعالى ومن اياته خلق
السموات والارض واختلاف السنتكم اذ المراد ليس الاختلاف في نفس الالسنة لعدم الاية فيه بل
المراد اللغات استعمالا للسبب في المسبب ومنها انه لا يمكن الوضع لغيره تعالى اذ على هذا تعيين كل للاخر
على الفرض اما ان يكون بتلك اللغة او بغيرها والاول يستلزم الدور والثاني التسلسل واجيب عن الاول
بان المراد من الاسماء المسميات حيث قال عرضهم لا عرضها فالمراد علم ادم فوايد الاشياء كالفرس للكر
والبقر للزرع والبعير للحمل ونحو ذلك او المراد من التعليم الهام الاحتياج الى وضع الالفاظ للدلالة
على المعاني وعن الثاني باحتمال كون المراد اقدار الناس على وضع اللغات المختلفة وعن الثالث
بامكان التعليم بالترديد بالقراين كما في الاطفال وقيل الواضع هو الانسان وهو المحكي عن ابي هاشم
واتباعه ووجهه ان الوضع لو لم يكن بالاصطلاح بل كان توقيفا لاحتاج الى الوحي او خلق
علم ضروري وكلاهما فاسد اما الاول فلاستلزامه بعث الرسل على اللغة وليس كذلك بل هو مؤخر لقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واما الثاني فلان خلق العلم الضروري في غير العاقل
بعيد وفي العاقل يستلزم عدم كونه مكلفا واجيب بان الاية غير باقية على عمومها والا يلزم ارسال
ادم الى قوم بلسانه وليس كذلك وح فيجوز كون الوحي الى بعض الانبياء بعد ادم ع سلمنا لكن
لم لا يجوز ان يكون خلق العلم الضروري في عاقل وغاية ما في الباب سقوط التكليف بالمعرفة لا
مطلقا وقيل ما لا بد منه في التنبيه على الاصطلاح بالوضع من الحق وما عداه يمكن ان يكون من
الحق ويمكن ان يكون من الخلق وهو المحكي عن ابي اسحق ومن تبعه وحدده ووجهه يعلم مما سبق
وقيل بالعكس وقيل بالتوقف لامكان الجميع عقلا وعدم ما يعين البعض وهو المحكي عن القاضي
ابي بكر وعلم الهدى وفائدة الوضع دفع الاحتياج المحتاج الى التفهيم والتفهم الثالث علم الاشتقاق
وهو علم يعلم به كيفية تحويل الاصل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة الرابع علم الصرف
وهو علم يعرف به احوال ذوات الكلم صحة واعتلالا الخامس علم النحو وهو علم يعرف به احوال
اواخر الكلم اعرابا وبناء السادس علم المعاني وهو علم يعرف به خواص تراكيب كلام البلغاء وما
يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز من الخطأ في تطبيق الكلام بمقتضى الحال والمراد من الخواص ما
يتبادر من الكلام الصادر من البليغ عند سماعه لا ما يلزمه ولو صدر من غير البليغ والمراد من الحال
ما يكون داعيا الى التكلم والمراد من مقتضى الحال ايراد الكلام على وجه يوافق المقام كالتاكيد في صورة
الشك والسابع علم البيان وهو ما يقتدر به على ايراد معنى واحد بطرق مختلفة في الوضوح بحيث

عن تطبيق

علم البديع
قال في ... العروض ميزان الشعر لانه يعارض بها وهي مؤنثة ولا يجمع لانها اسم جنس انتهى
علم القوافي
علم التعريض
علم الامثال
علم الدواوين

عن تطبيق الكلام على وجه يتم به المراد الثامن علم البديع وهو علم يعرف به فصاحة التراكيب ويحترز
عن الخطاء في التطبيق ويزين به الالفاظ على وجه يكون قريبا الى الفهم وقريب النظام وعذب الاستماع
وعجيب الابتداع التاسع علم العروض وهو ما يعرف به احوال بحور الاشعار واوزانها والمراد من البحر
وزن مخصوص يحصل من اركان مخصوصة ومن الشعر كلام موزون يصدر عن قصد ويسمى بيتا ايضا لان
قوام بيوت اهل البادية كان بثلثة اشياء الحبل والوتد وما يقوم بها وقوام الشعر ايضا بثلثة اشياء السبب
والوتد والفاصلة والسبب عبارة عن حرفين يكون اولهما متحركا فان كان الثاني ساكنا يسمى سببا
خفيفا كمن والا فسببا ثقيلا كلك والوتد عبارة عن ثلثة حروف يتحرك اثنان منها ولا بد
من كون الاول متحركا لتعذر الابتداء بالساكن فان كان الثاني ايضا متحركا يسمى وتدا مجموعا نحو على
وان كان الثالث متحركا يسمى وتدا مفروقا نحو لات والفاصلة عبارة عن لفظ حاصل من سبب ثقيل
او خفيف او من السبب الثقيل والوتد المجموع والاول يسمى فاصلة صغرى نحو فعلن والثاني كبرى
نحو فعلتن ويسمى الركن الاول من المصراع الاول صدرا والاخر منه عروضا والركن الاول من المصراع
الثاني ابتداء والاخر منه ضربا ويعتبر في التقطيع بالحرف الملفوظ لا المكتوب العاشر علم القوافي
وهو ما يعرف به احوال قافية الاشعار والقافية عند الاخفش على ما حكي عنه عبارة عن الكلمة الاخيرة
من البيت وعن الخليل والقطرب انها عبارة عن الحروف المرتقى الذي يتكرر به الشعر واورد بالتزام
عدم لزوم تكرار عدا الروي وعن ابي الحسن محمد بن الحسن انها عبارة عن حروف وحركات تكون
اعادتها في الابيات لازمة الحادي عشر علم التعريض ويسمى قرض الشعر وهو ما يعرف به كيفية
الانشاء ومواقعه واول من انشأ الاشعار العربية على ما حكي يعرب بن قحطان وقيل كاتب هود
وقيل ادم ع في مرثية هابيل عند قتل قابيل له واول من انشأ الاشعار الفارسية بهرام كور عند احسانه
حين كان نعمان بن منذر ملك يمن ورد حصر بنته الثاني عشر علم الامثال وهو علم يعرف به
الاقوال السايرة التي يقال عند ظهور الحادثة او لتمثيل حال بحال او لغرابتها كقولهم
تسمع بالمعيدي خير من ان تراه وتوبة الجاني اعتذاره وكقولهم مضى ما مضى وفي الصيف
ضيعت اللبن وقولهم النصح بين الملا تقريع ووعد الكريم الزم من دين الغريم ولا تاكل خبز
خبزك على مائدة غيرك الثالث عشر علم الدواوين وهو ما يعرف به الاشعار المدونة
والتراكيب المصنوعة والاعراب والبناء وساير الرموز والاشارات وعموم اللطايف و
المناسبات كالعلم بالمناجات المنسوبة الى امير المؤمنين ع الهي لك الحمد يا ذا المجد والعز والعلا

علم الانشاء

بارکت تعطی من تشاء وتمنع والعلم بالاشعار الواردة في المدايح ونحوها الرابع عشر علم الانشاء وهو ما يعرف به كيفية انشاد الغايب بما في الضمير على وجه التحرير لعبارات مقبولة ومراعات الامور المعهودة في الكتب حتى يحصل بها تزيين الكلام ولا بد فيه من امور الاول معرفة اللغات والاشعار والامثال واخبار وتراكيب البلغاء لتوقف التزيين على التمثيل والاستعارات والثاني معرفة كيفية قطع الاقلام وتحبيرها الثالث ان يبتدئ في المكتوب باسم الله تع الرابع تقليل اخفاء الحروف كما نقل ان عاملا من عمال عمر كتب اليه كتابة اخفى فيها السين في بسم الله فامر بعزله وقال من خان في بسم الله لم يصلح لتولية امور المسلمين الخامس تسوية السطور خصوصا في الاوايل السادس تكثير البياض قبل الكتابة وجعل القرطاس كبيرا والخط جليا ونحو ذلك اذا كان المكتوب اليه اعلى مرتبة من الكاتب السابع ذكر الالقاب والادعية اللايقة بحال المكتوب اليه لئلا يحمل على جهل الكاتب الثامن جعل اخر السطر مائلا الى الفوق او مساويا لما فوقه خروجا عن طريقة اهل الهو التاسع ايراد ادعية كثيرة مناسبة للمقام العاشر ترك التكرار في الالفاظ الحادي عشر الاجتناب عن الكلمات الركيكة الثاني عشر رعاية المناسبة بين الابتداء والوسط والانتهاء ليحصل الترقي في اعتقاد القاري الى الوصول الى التمام الثالث عشر الاجتناب عن الالفاظ المشتركة بين المدح والذم او الموهمة للذم الرابع عشر مراعات رسم الخط الخامس عشر الاجتناب عن وضع النقط والاعراب الكثيرة على الخط السادس عشر ان لا يكتب على ظهر المكتوب الا على السابع عشر تعيين مدة التاريخ اذا كان المكتوب الى البعيد فيما الثامن عشر ملاحظة المكتوب بعد الفراغ من الكتابة لتصحيح ما سقط سهوا التاسع عشر ان لا يجعل القلم عند الحك والاصلاح في الفم فقد روي عن النبي انه قال ضع القلم على اذنك فانه اذكر للمال العشرون بث اسامي الاكابر والاعاظم على الفوق جانب اليمين وترك بياض ما في موضع ذكر اسم الحادي والعشرون الاجتناب عن السب لعدم الاعتذار بعده الثاني والعشرون رش التراب على الكتاب فانه انجح للحاجة كما في الحديث الثالث والعشرون ختم المكتوب الرابع والعشرون كتابة العنوان ليعلم المكتوب اليه الخامس والعشرون وضع المكتوب على الارض ليحمل الحامل لا اعطاه بيده كما روي عن النبي انه فعل كذلك في ما كتبه الى النجاشي فاسلم ولم يفعل كذلك فيما ارسله الى پرويز فلما وصل اليه مزقه والقاه ولم يلتفت اليه السادس والعشرون تحقير نفسه عند تعظيم المكتوب اليه السابع والعشرون ان لا يلتفت من الغايب الى الحاضر الا في موضع يحسن فيه الالتفات الثامن والعشرون ان لا يوقع المكتوب لان التوقيع من التفات المتحيرة وبشبه المكتوب بالنعش التاسع والعشرون ان لا يصرح باسم النساء مهما امكن ولا يظهر

علم الاستيفاء

الاشتياق اليهن الثلثون ترك ذكر الاشتياق اذا كان الكتابة الى السلاطين وكذا ترك الاستعارات والعبارات الخامس عشر علم الاستيفاء وهو علم بقواعد يعرف بها كيفية الضبط والدخل والخرج في اموال الملوك وكثرة المحاسبات وقد روي ان النبي امير المؤمنين ع استخرج تلك القواعد من ايات عدة الشهور اثنا عشر شهرا فالعمال البررة حذرا من وقوع الغفلة

في اموال الفقراء والمساكين وقانا الله

من الغفلة في امر الدين

تمت في سنة ١٠٢٥

كاتب محمد بن ... ملا عبد العظيم ...

رسالة اداب مناظره ومباحثه اللهم وفقني لما يحب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطاهرين اما بعد فيقول الغريق في بحر العصيان التماري محمد جعفر الاسترابادي هذه رسالة الفتها لمعرفة اداب البحث والمناظرة لمن كان من اهل الخبرة اعلم ان البحث في اللغة الفحص والتفتيش ففي القاموس بحث عنه كمنع واستبحث وابتحث وتبحث فتش وفي الاصطلاح عبارة عن التفتيش بالتكلم لاثبات حكم ثبوتيا او سلبيا بالدليل والمناظرة لغة جعل الشيء نظير الشيء ففي القاموس ناظره صار نظيرا له وفلان بفلان جعله نظيره ومنه قول الزهري لا تناظر بكلام الله تع ولا بكلام رسول الله صلعم لا تجعل شيئا نظيرا لهما او معناه لا تجعلهما مثلا لشيء وفي الاصطلاح عبارة عن ذكر الخصمين في حكم مسئلة لاحقاق الحق والاهتداء الى الصواب ولو لم ينته اليه ولا يتحقق ذلك الا بان يكون لكل منهما كلام في مقابل الاخر سواء كان بالشفاه او في الغيبة كالمناظرة الواقعة بين القدماء والمتاخرين ومن كان بصدد بيان علة الحكم يسمى معللا ومستدلا ومقابله قد يكون سائلا وقد يكون مانعا وقد يكون مناقضا وقد يكون معارضا وقد يكون ناقضا وسيظهر معنى كل ذلك وقد يستعمل البحث والمباحثة بمعنى المناظرة ولما كان الفكر في طريق البحث والمناظرة مما يقع فيه الخطاء فلا بد من بيان ادابه واصطلاحات يحترز بها عنه فاعلم ان من كان قاصدا لاثبات مطلوب حكم بالدليل ما دام ناقلا للاقوال وشارحا للغات والاصطلاحات الواقعة في ذلك المطلوب لا يصح ان يقال له شيء الا ان يطالب تصحيح ما نقل ببيان موضع ذكره فيه فاذا اراد الاستدلال على مطلوبه فان سكت الخصم فليس هناك مناظرة والا فان منع مقدمة واحدة معينة من مقدماته يعني قضية يتركب منها الدليل اذ كل واحدة من مقدماته المعينة يسمى

ذلك منعا ومناقضة ونقضا تفصيليا والخصم سائلا لكونه طالبا للدليل ومانعا ومناقضا وهو ح يقول لا نسلم او يقول ان المقدمة الفلانية ممنوعة ولا يحتاج ح الى شاهد ولو ذكر شيئا للتقوية يسمى ذلك سند المنع وليس له الاستدلال على بطلان المقدمة الممنوعة لانه حق المستدل الا على قول بعض نعم اذا استدل المستدل على ثبوت المقدمة الممنوعة يجوز له الاستدلال على بطلانه وان منع دليل المستدل بجميع مقدماته بمعنى انه فيه خللا لا على التعيين يسمى ذلك نقضا اجماليا وح لا بد له من بيان ذلك الخلل وذلك يمكن على وجهين الاول بالنقض بان يقول ان دليلك يجري في صورة لا يكون حكمك فيها والثاني ان يقول انه يلزم منه المحال و المحال محال وان لم يتعرض الخصم لدليل المستدل فلم يمنع شيئا من مقدماته لا على وجه التعيين ولا على وجه الاجمال بل اقام دليلا دالا على خلاف مدعاه يسمى ذلك معارضة فيكون حاصله ان دليلك وان كان دالا على مطلوبك عندك الا ان عندي دليلا دالا على نفيه وبطلانه لاقتضائه ضده فح ينعكس الامر في جميع ما ذكر اذ يصير الخصم معللا ومستدلا والمستدل خصما فيما ذكر وكل نزاع كان بحسب الظاهر غير ما ذكر فهو في الحقيقة راجع اليه مثلا اذا قيل ان كلمة صه اسم والمراد بالاسم في اصطلاح النحويين كلمة تدل على معنى في نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة وهو من خواصه دخول الجر والتنوين ولام التعريف ونحو ذلك والحاصل لا يكون للخصم ايراد الا ان يطلب موضعا ذكر ذلك فيه من كلام النحويين او سائر ارباب الصناعة فاذا شرع المستدل في الاستدلال وقال انه مدخول التنوين وكل ما هو كذلك فهو اسم فصه اسم فح يصح للخصم منع الصغرى او الكبرى او كلتيهما اذ يجوز منع الاولى قبل ذكر الثانية لكن الاحسن ان يذكر المنع بعد اتمام المقدمات فيقول في منع الكبرى لا نسلم ان كل ما هو مدخول التنوين فهو اسم ولا يجب له زيد من ذلك فلو ذكر شيئا يؤيده يكون سند المنع فيقول لم لا يجوز ان لا يكون بعض ما هو مدخول التنوين غير الاسم ويكون فعلا او حرفا نحو اصابا وملا وعلى اي تقدير لا بد للمستدل من اثبات المقدمة الممنوعة كائنة ما كانت ولا يصح له ان يجيب عن سنده الا ان يكون مساويا للمنع بان لا يكون له سند سواه واما الجواب بمنع السند فلا يجوز مطلقا فيقول المستدل في اثبات الكبرى الممنوعة ان التنوين لها معان لا يتحقق شيء منها في غير الاسم كما قرر في كتب النحو وكل ما هو كذلك لا يدخل على غير الاسم فللسائل بالنسبة الى هذا الدليل ما كان له بالنسبة الى الدليل الاصلي السابق من المنع وغيره وح يجوز له ان يقيم الدليل على بطلان المقدمة الممنوعة ليكون معارضة مع دليلها ويسمى ذلك مناقضة على سبيل المعارضة وله ايضا النقض الاجمالي ويسمى ذلك نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال وله ايضا النقض التفصيلي الى ان يلزم واجابه ولا يجوز له منع الامور البديهية ونحوها ولا منع ما نقل عن غيره ويجوز للخصم في المثال المذكور ان لا

من ٣

يمنع مقدمة من مقدمات اصل الدليل بل يقول ان دليلك بجميع مقدماته ليس صحيحا فيجب ان يقول لوجوده في اصابا مع انه ليس باسم او يقول لانه يستلزم ان لا يكون اصابا فعلا مع انه فعل اتفاقا فلزم عدم كون الفعل فعلا وهو محال فكذا ما يستلزمه وهو الدليل محال ويجوز للخصم في هذا المثال ان لا يمنع مقدمة معينة ولا غير معينة بل يقول ان دليلك وان كان مقتضيا لكون صه اسما ولكن عندي دليل يدل على انه ليس اسما وهو ان الاسم ما لا يقترن معناه باحد الازمنة الثلاثة ومعنى صه مقترن به فلا يكون اسما فللمستدل ح ان يصير مانعا ويفعل بالخصم ما فعله به بان يقول لا نسلم ان كل ما اقترن معناه باحد الازمنة الثلاثة ليس اسما لم لا يجوز ان يكون اشتراط عدم اقتران معنى الاسم به بحسب الوضع الاولي الاصلي لا مطلقا واقتران معنى صه به انما هو بالوضع الثاني لا بالوضع الاول

فتد تمت

ابواب الاول في ذم الدنيا وما يوجب التنبه عن نوم الغفلة وتحصيل الاخلاق الحسنة والتخلية عن الرذايل والتحلية بالفضائل ففي الديوان شعر انما الدنيا فناء ليس للدنيا ثبوت انما الدنيا كدار نسجته العنكبوت قيل الدنيا عدو لله ولاوليائه ولاعدائه اما عدو لله فلانها قطاعة الطريق لمن يريد السلوك اليه تع واما عدوتها لاوليائه فلانها بزينتها وزهرتها ونظارتها توجب تجرعهم مرارة الصبر واما لاعدائه فلاستدراجها لهم بمكرها وكيدها وقد روي عن النبي انه صلعم مر على شاة ميتة قال اترون هذه الشاة ميتة على صاحبها قالوا نعم قال صلعم والذي نفسي بيده الدنيا اهون على الله عز وجل من هذه على صاحبها ولو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة وقد حكى ان عيسى ع قال رب ارني وليا من اوليائك فقال تع اريك وليا من اوليائي فاخرج الى موضع كذا فانظر ماذا ترى فخرج فدخل موضعا فراى امرأة عمياء وصماء وعرجاء وبرصاء بها امراض كثيرة وكانت مع ذلك شاكرة في غاية الشكر فظن انها هي فدنا اليها فقال لها كيف حالك فقالت حالي حسنة والطاف الله في وفرة ولكن لي بنت يتكفل اموري ولي اليها ميل مانوسها اعتمادي لبنتها لم تكن فكان توكلي بالتمام على الله تع و محبتي مخصوصة به وكان لي انقطاع عن جميع الخلق وما سوى الله واعتصامي وتمسكي به تع فانصرف فراى في الطريق بنتها كانت تاتي الى امها التائهة اليها خبزا ونحوه في يدها سبع فافترسها فجاء الى الوالد بشرها بما راى فرضيت به شاكرة لله تع وقد حكى ان رجلا تركيا سمع واعظا يقول من جامع امراته مرة بني له طوق في الجنة فان جامعها مرتين بني له طوقان وهكذا حتى يتم البيت في الجنة فاتى

لبنتها

طوق ...

الى امراته وحكى لها ففرحت فلما الى الليل وتاما قالت قم حتى نوسس لنا بيتا في الجنة فقام بهامرة ونام فقالت له قم حتى نبني فوق ذلك الاساس طوقا اخر فقام بها مرة اخرى وذهبت تو تركها فنبهته لبناء الطوق الثالث فقالت لها يا فلانة ان الاطواق التي بنيناها لم تجف وطينها اخضر فنخاف ان ينهدم البنيان فدعيه حتى يجف فتخلص منها بهذه الحيلة فاعتبروا يا اولي الابصار ان اللذات التي هي من اعظم اللذات الدنيوية مذهبة للقوة بل قد توجب المرض بل الهلاكة فهي في الحقيقة دفع الالم او دفع الالم فلا بد من تحصيل ما يجر الى النعم وهو الطاعة وتحصيل الحرفة وايضا فان الاهل الاهل الذي يكون تمام همه الرجل تحصيل امور معاشها ليس محبتها الا بمجرد قضاء شهوتها فلا بد من اخذ طبيب لا يحتاج الى نفع بل اراد ايصال النفع والكمال فلا بد من كمال السعي في تحصيل معرفة اصول العقايد والاخلاق ودفع الجهل البعد عن قرب الخلاق مضافا الى كمال العلم ونقص الجهل قال الله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال انما يخشى الله من عباده العلماء وفي الخبر ان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضاء به وفيه ان تغدوا فتعلم بابا من العلم خير من ان تصلي مائة ركعة وبالجملة فلا بد من ذكر جنود العقل والجهل ليعتبر العاقل ويجتنب عن مقتضى جنود الجهل ويرتكب مقتضى جنود العقل فاعلم انه روي عن مولانا الصادق انه قال اعرفوا العقل وجنده والجهل وجنده تهتدوا فقال ان الله جل ثناؤه خلق العقل وهو اول خلق خلقه من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال الله تبارك وتعالى خلقتك خلقا عظيما وكرمتك على جميع خلقي قال ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانيا فقال الله ادبر فادبر ثم قال له اقبل فلم يقبل فقال له استكبرت فلعنه ثم جعل للعقل خمسة وسبعين جندا فلما راى الجهل ما اكرم الله به العقل وما اعطاه اضمر له العداوة فقال الجهل يا رب هذا خلق مثلي خلقته وكرمته وقويته وانا ضده ولا قوة لي به فاعطني من الجند مثل ما اعطيته فقال نعم فان عصيت بعد ذلك اخرجتك وجندك من رحمتي قال قد رضيت فاعطاه الله خمسة وسبعين جندا وكان مما اعطى العقل من الخمسة والسبعين الجند الخير وهو وزير العقل وجعل ضده الشر وهو وزير الجهل والايمان وضده الكفر والتصديق وضده الجحود والرجاء وضده القنوط والعدل وضده الجور والرضا وضده السخط والشكر وضده الكفران والطمع وضده اليأس والتوكل وضده الحرص والرأفة وضدها القسوة والرحمة وضدها الغضب والعلم وضده الجهل

والفهم وضده

ماء اجاج اي ملح مر
صح

والفهم وضده الحمق والعفة وضدها التهتك والزهد وضده الرغبة والرفق وضده الخرق والرهبة وضدها الجرأة والتواضع وضده الكبر والتؤدة وضدها التسرع والحلم وضده السفه والصمت وضده الهذر والاستسلام وضده الاستكبار والتسليم وضده الشك والصبر وضده الجزع والصفح وضده الانتقام والغناء وضده الفقر والتذكر وضده السهو والحفظ وضده النسيان والتعطف وضده القطيعة والقنوع وضده الحرص والمواساة وضدها المنع والمودة وضدها العداوة والوفاء وضده الغدر والطاعة وضدها المعصية والخضوع وضده التطاول والسلامة وضدها البلاء والحب وضده البغض والصدق وضده الكذب والحق وضده الباطل والامانة وضدها الخيانة والاخلاص وضده الشوب والشهامة وضدها البلادة والفهم وضده الغباوة والمعرفة وضدها الانكار والمداراة وضدها المكاشفة وسلامة الغيب وضدها المماكرة والكتمان وضده الافشاء والصلوة وضدها الاضاعة والصوم وضده الافطار والجهاد وضده النكول والحج وضده نبذ الميثاق وصون الحديث وضده النميمة وبر الوالدين وضده العقوق والحقيقة وضدها الرياء والمعروف وضده المنكر والستر وضده التبرج والتقية وضدها الاذاعة والانصاف وضده الحمية والمهنة وضدها البغي والنظافة وضدها القذر والحياء وضده الخلع والقصد وضده العدوان والراحة وضدها التعب والسهولة وضدها الصعوبة والبركة وضدها المحق والعافية وضدها البلاء والقوام وضده المكاثرة والحكمة وضدها الهوى والوقار وضده الخفة والسعادة وضدها الشقاوة والتوبة وضدها الاصرار والاستغفار وضده الاغترار والمحافظة وضدها التهاون والدعاء وضده الاستنكاف والنشاط وضده الكسل والفرح وضده الحزن والالفة وضدها الفرقة والسخاء وضده البخل ولا تجتمع هذه الخصال كلها من اجناد العقل الا في نبي او وصي نبي او مؤمن قد امتحن الله قلبه للايمان واما سائر ذلك من موالينا فان احدهم لا يخلو من ان يكون فيه بعض هذه الجنود حتى يستكمل وينقى من جنود الجهل فعند ذلك يكون في الدرجة العليا مع الانبياء والاوصياء وانما يدرك ذلك بمعرفة العقل وجنوده وبمجانبة الجهل وجنوده

هذه رسالة في الفرق بين الاخباري والمجتهد

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر الفاضل الشيخ سليمان ابن عبد الله البحراني في الفرق بين الاخباري والمجتهد مضمار الكلام في هذه المسئلة واسع فنقتصر على ما يحصل به التنبيه فنقول من جملة الفرق بينهما ان الاخباريين لا يجوزون العمل بالبراءة الاصلية في نفي حرمة فعل وجودي كنفي حرمة مس المحدث حدثا اصغر

الحمق ضد العقل
الخضوع التواضع
الشوب الخلط
التبرج اظهار المرأة زينتها ومحاسنها للرجال
المحق محو البركة

كتابة القرآن ولا في حكم كنفي نقض الخارج من احد السبيلين مثلا ويجوزون العمل بها في نفي وجوب فعل وجودي كنفي وجوب صلوة الوتر لا من حيث اصالة البراءة نفسها بل لما استفاض عنهم عليهم السلام من ان الناس في سعة ما لم يعلموا وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ومنها انه لا يجوز الترجيح بالبراءة الاصلية عند تعارض الاخبار عندهم ايضا ومنها انه يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة عند جملة من الاخباريين منهم الفاضل الامين الاسترابادي في الفوايد المدنية والمجتهدون مطبقون على امتناعه وانما الخلاف عندهم في تاخير البيان عن وقت الخطاب ومنها ان الاخباريين عند تعارض الاخبار لا يرجحون الا بالقواعد الممهدة من اهل الذكر عليهم السلام التي ذكرها ثقة الاسلام في ديباجة الكافي ومع فقدها في بعض الاخبار يتوقف كما قال عليه السلام ارجه حتى تلقى امامك وفي بعضها التخيير في العمل بايهما شاء من باب التسليم ووسعك وجمع بينها بعضهم بانه حمل الاول على حقوق الادميين ونحوه مما لا مجال للتخيير فيه والثاني على ما عداه وظاهر كلام ثقة الاسلام في الكافي التخيير مطلقا لكن لا ينبغي رد ذلك الى العالم وقبول ما ورد من الامور بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى واما المجتهدون ففتاويهم اجتهادية لا تنحصر بحد ولا عد ولعل سلوك الاخباريين في الترجيح اسلم ومنها عدم العمل على الاجماع المدعى في كلام متاخري فقهائنا اذ لا سبيل الى العلم بدخول قول المعصوم عليه السلام بغير الرواية عنه ووافقهم على هذا بعض المجتهدين ومنها ان خلاف معلوم النسب عند المجتهدين او الكرم لا يلتفت اليه ولا يقدح في الاجماع واما الاخباريون فلا يلتفتون الى هذه القاعدة ومنها ان الاصل في الاشياء الاباحة عند المجتهدين لقوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والاطلاق قوله خلق لكم ما في الارض جميعا دون الاخباريين بل عندهم ما لم يرد نص بجوازه لم يذهبوا الى الاباحة ولا الحرمة بل هو من قبيل الشبهة والامور ثلثة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك والامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك ومنها ان الكتب الاربعة عند الاخباريين صحيحة باسرها الا ما نصوا على ضعفه او متواترة او مستفيضة معلومة النسبة الى العصمة كما صرح به واحد منهم ومنها ان اصطلاحهم ثنائي في الحديث اما صحيح او ضعيف وكل حديث عمل به الشيخ في الكتابين والكافي باسره والفقيه كذلك صحاح والصحيح عندهم هو كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه والقرائن كثيرة مفصل بعضها الفاضل البهائي في مشرق الشمسين واما المجتهدون فاصطلاحهم رباعي في الحديث اما صحيح او ضعيف او حسن او موثق وربما قيل من العدول عن الاصطلاح الاول انه وقع من العلامة ره ثم تبعه المتاخرون ولم يعرف قبل ومنها عدم جواز العمل باستصحاب الا

فيما دل

فيما دل عليه النص مثل كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر واذا توضأت فلا تتوضأ حتى تعلم انك محدث ونحوهما ووافقهم على هذا بعض المجتهدين كالمرتضى وهو الاقوى وبالجملة فالفروق كثيرة الا ان المقام ضيق لتوزع البال وكثرة الاشتغال

رسالة في حل تراكيب الكلام والله الهادي بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انطقنا بتراكيب الكلام ولطائفها واطلق لساننا بحل العبارات في تعبير المرام وجريانها والصلوة على من نطق بالصواب وبمدحه يتحرك لسان اولي الالباب وبعد فاعلم ايها الاخ الاعز الاولى اني اردت ان اجمع لك بعضا من مسائل هو ليها وانتظم زبدة من فرائد هي نفيسها واحرر بعضا من تراكيب كلام المصنفين الذين وقفت عنده اوهام المبتدئين وابين تراكيب شطر من عبارات متداولة في الكتب الذي نصب حلها اعين الناظرين مستعينا بمن يحل عقدة الافكار ويجري اقلام الانظار وهو حسبي ونعم المعين **مقدمة** اعلم ان التركيب في اللغة اجلاس الشيء على الشيء وفي اصطلاح النحاة تخليط الالفاظ والكلمات على وجه يفصح ويظهر منه المقصود والظرف في اللغة ما يستقر فيه الشيء وفي اصطلاح النحاة كل اسم يدل على الزمان او المكان بالمطابقة كالان والامس والغداة ونحوها وكالدار والمنزل او بالالتزام كالقبل والبعد والفوق والتحت والمع وشبه الظرف هو الجار والمجرور والظرف اللغو هو الذي يتعلق بالفعل المذكور او ما بمعناه من المصدر واسم الفاعل والمفعول ونحوها او بالفعل المقدر الخاص او ما بمعناه كذلك والمستقر هو الذي يتعلق بالفعل العام او ما بمعناه والفعل العام هو الذي لا يختص بمادة دون اخرى كالكون والثبوت والاستقرار والوجود والتلبس والحصول والظرف وشبهه كما يسميان باسمها كذلك يسميان بالصلة ايضا وهي في اللغة بمعنى الاتصال لكونهما في الاصل وصلة لقولك وصل يصل كوعد يعد فاعل كاعلال عدة فصار صلة وفي الاصطلاح بمعنى المتعلق بكسر اللام **فصل** في بيان تركيب بعض العبارات اعلم ان قولهم اما زيد فذاهب ان اما بفتح الهمزة والميم المشددة قسمان تفصيلي وغير تفصيلي والثاني كما في اوايل الكتب من قولهم اما بعد فكان كذا والاول كقولك اما زيد فاكرم واما عمرو فلا تكرم وفيهما معنى الشرط ولذا لزم دخول الفاء الجوابية في جوابها والتزم التقدير نحو قوله تعالى واما ان كان من المقربين اي واما المتوفى والتقدير مهما يكن من شيء فزيد ذاهب فبيان التركيب ان مهما اسم من اسماء الشرط وصار مبتدأ ويكن تامة بمعنى يوجد والضمير فيه راجع الى المبتدأ ومن بيانية والجملة فعل الشرط وزيد مبتدأ وذاهب خبره والجملة جزائه والمعنى ان يوجد في الدنيا شيء فزيد ذاهب وحذف اسم الشرط واقيم مقامه اما ثم فعله وجزء الجزاء مقامه ولقيامها مقام الاسم المحذوف لزم

فصل تركيب اما زيد فذاهب

لصوق الاسمية اياها اشعارا بالمحذوف بقدر الامكان وكذا ذكر الفاء لكون المحذوف شرطا كما فصلنا
وقيل ان اما منقلب من مهما بان ابدلت الهاء همزة وقدمت لتقدمها في المخرج ثم ادغمت الميم
في الميم فصار اما وفيه نظر لانه لم يعهد قلب الاسماء الى الحروف فتدبر وقولهم اكرمت هؤلاء لا سيما زيد
بيان التركيب ان لا لنفي الجنس وسيما اسمها واصله سوي او سيو والاعلال على التقدير الاول انه
قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها ثم ادغمت في الثانية وعلى الثاني نقلت الواو الى مكان الياء
والياء الى مكانها ثم فعل ما فعل في التقدير الاول وهو على زنة المثل لفظا ومعنى وخبرها محذوف
وهو موجود وفي الاسم الواقع بعد لا سيما اذا كان مفردا الذي يقابل الجملة ثلثة احتمالات في
الاعراب **الاول** ان يكون مرفوعا بتقدير هو والجملة اما صفة اذا كانت كلمة ما موصوفة او صلة
ان كانت موصولة وهي ح مضاف اليها وهذا الوجه ضعيف لانه دائر الى حذف صدر جملة الصلة
او الصفة **والثاني** ان يكون منصوبا بتقدير اعني وما مضاف اليها ايضا او يكون تمييزا بتقدير
التنوين في سي والفتح فيه للبناء وما كافة عن الاضافة **والثالث** ان يكون مجرورا اما باضافة
سي اليه وما زائدة واما باضافته اليها وهو بدل منها وحركة سي في القسم الاول وفي احتمال
الاول من القسم الثالث اعرابية لانها ثابتة والواو التي قبلها او وقعت اعتراضية والتي وقعت بعدها
للحالية وقد تحذف لا في اللفظ وهي مرادة في المعنى وقد ينقل من المعنى المذكور الى الخصوص بضم الاول
لاستثناء ما بعده عن ما قبله لمزيد اختصاص واولوية بحكم ما قبله فيكون منصوب المحل على
انه مفعول مطلق لفعل محذوف هو اخص وذلك اذا كان ما بعد لا سيما محذوفا وقولهم
هذا يتعلق بهذا اولا وبالذات وبذلك ثانيا وبالعرض بيان التركيب ان هذا مبتدأ ويتعلق خبره
والضمير المستتر الراجع اليه فاعله والجار والمجرور بعده ظرف لغو يتعلق به واولا منزل منزلة الغايات
كقبل وجرد عن معنى الوصفية وقطع عن الاضافة مع نسيان المضاف اليه ولذا دخله التنوين والا
فهو غير منصرف بوجود وزن الفعل والوصف فيه ويكون مفعولا فيه ليتعلق وبالذات معطوف
عليه والباء بمعنى في وبذلك معطوف على بهذا وثانيا كاولا في التنزيل والقطع عن الاضافة
والنسيان لكنه منزل منزلة البعد وبالعرض معطوف عليه والباقي ظاهر فتدبر واعلم انه نظيره
ح وجه نصب اولا وثانيا الواقعين بعد اما التفصيلية مثل قولهم في هذه المسئلة كلام اما اولا فلانه
يكون كذا واما ثانيا فبما حصل كذا فانهما مفعول فيه ليتعلق في هذه وبيان ذلك ان في هذه المسئلة
بتقدير حاصل يكون خبرا مقدما وكلام مبتدأ مؤخر وفائدة اما التفصيل حصول الكلام اعني النظر في هذه

المسئلة

اكرمت هؤلاء لا سيما زيد

خصوصا

هذا يتعلق بهذا اولا وبالذات وبذلك ثانيا وبالعرض

المسئلة ويكون التقدير اما حصول الكلام اولا فلانه اه واما حصول الكلام ثانيا فبما انه اه فيكونان مفعولا
فيه للمصدر ولو زيد عليهما نحو ثالثا ورابعا وغيره يكون محمولا على الثاني في معنى البعدية والمضاف
اليه يكون نسيا منسيا ولو شئت ان تقدر قلت اما حصول الكلام ذلك القبيل الخ واما حصول
الكلام بعد ذلك البعد فتدبر وقولهم لا يكون الامر كذا اذا كان الامر غير ذلك نعم قد يمكن ان يكون
ان نعم حرف ايجاب فهو لتصديق الحكم السابق ايجابا كان او نفيا واخبارا كان او انشاء والكلام الذي بعده
مستأنف جيء جوابا لسؤال مقدر كانه قيل ما قلت لكنه هل يمكن ان يكون كذا فقيل في الجواب نعم يمكن
ان يكون كذا اذا كان كذا وقولهم هذا الامر يكون على هذا النحو اذا كان كذا على انه لو لم يكن قيل على انه
بتقدير المتعلق خبر لمبتدأ محذوف والتقدير والتحقيق ثابت على انه لو لم يكن اه وهذا التقدير مشعر
بان الكلام الواقع قبل العلاوة جار لا على سبيل التحقيق ويمكن ان يقال ضمير ان الكلام الواقع قد يكون
على سبيل التحقيق والتقدير المذكور يشعر على خلافه وح لو قدر بنحو الزيادة على ما سبق انه لو لم يكن اه
لكان احسن فتدبر وقولهم اذا مر به فلان فلا بد له من ان يؤدب بيان التركيب ان لا لنفي
وبد مصدر قولك بد يبد بدا اي فرق وهو من المضاعف من باب نصر ينصر على زنة مد يمد وهو
متعد بنفسه والظرف اعني له متعلق بعامل مقدر والجار والمجرور من ان يؤدب متعلق بالمصدر
المنفي اعني اسم لا والتقدير لا فراق ثابت لفلان من تأديبه وتقطع واعتبر قريب هذا التركيب في مثل
قولك زيد ذاهب ولا محالة انه يتحرك رجله وبيان ذلك ان لا لنفي الجنس ومحالة اسمها وهي اسم
مصدر من اجوف يائي اصلها محيلة على زنة مسخرة نقلت حركة الياء الى ما قبلها ثم قلبت الفا لسكونها
وانفتاح ما قبلها فصارت محالة والتاء الفوقانية للمصدرية وخبر لا محذوف وهو موجود او
ثابت والواو قبلها للحال والجملة حالية والتقدير وحال الامتناع موجود او ثابت يتحرك رجله فتدبر
وقولهم ليت شعري كيف فعل زيد بعمرو بيان التركيب ان ليت حرف من حروف المشبهة بالفعل
معناه للتمني وشعري مصدر من قولك شعر فلان يشعر اي يدرك من باب شرف يشرف مضاف
الى ياء المتكلم وفي محل النصب ليكون اسما له والخبر محذوف وكيف من اسماء الاستفهام مفعول مقدم
للصدارة وتركيب الباقي ظاهر والجملة في محل النصب ليكون مفعولا للمصدر والتقدير ليت علمي بكيفية
فعل زيد بعمرو حاصل فتدبر وقولهم جاء زيد وايضا جاء عمرو بيان التركيب ان ايضا مفعول مطلق
لفعل محذوف وهو آض وهو اجوف يائي من باب ضرب يضرب واصله أيض قلبت الياء الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها فصار آض ومعناه رجع والتقدير آض الاخبار بالمجيء ايضا اي رجع ذلك الاخبار رجوعا

لا يكون الامر كذا اذا كان الامر غير ذلك نعم قد يمكن ان يكون

هذا الامر يكون على هذا النحو اذا كان كذا على انه لو لم يكن

اذا مر به فلان فلا بد له من ان يؤدب

زيد ذاهب ولا محالة انه يتحرك رجله

ليت شعري كيف فعل زيد بعمرو

جاء زيد وايضا جاء عمرو

وتحقيق ذلك اي الرجوع انك لما اخبرت عن مجيء زيد توهم السامع انه قد انقطع الاخبار فاشتغل بامره
ولما اردت ان تخبر ثانيا وجدته غير ملتفت بسماع الخبر واشتهيت ان تنبه بقلب غير حاضر لعدم
تمكنه في النفس جئت بذلك لاشعارك اياه بان الاخبار المنقطع المذهوب قد رجع رجوعا
فتدبر وقولهم زيد جالس خصوصا اذا كان في المنزل بيان التركيب ان خصوصا بضم الاول مفعول مطلق
لفعل محذوف هو خص وهو مصدر قولك خص فلان بالاخوة يخص من باب نصر ينصر وهو من المضاعف
اذ اصله خصص فاجتمع الجنسان فسكن الاول وادغم في الثاني وهو من اللوازم ولذا جاء مصدره
على زنة فعول لشيوع مجيء المصدر على هذا الوزن اذا كان الفعل من اللوازم وكان ماضيه مفتوح
العين كالجلوس والقعود ونحو ذلك والتقدير خص زيد بالجلوس خصوصا اذا كان في المنزل فتدبر
قولهم زيد كثيرا ما يذهب في السفر بيان التركيب ان زيدا مبتدأ وجملة يذهب خبره وكثيرا متعلق بيذهب
ووجه نصبه اما لانه وصف لمفعول مطلق محذوف والتقدير يذهب ذهابا كثيرا واما لانه وصف
لظرف محذوف اي يذهب حينا كثيرا ولفظة ما على التقديرين صفة للكثير اي كثيرا موصوفا بنحو من
الكثرة وبنوع منها فتدبر وقولهم ايا ما اتيت زيدا فهو يكرمك بيان التركيب ان ايا من اسماء الشرط والمضاف
اليه محذوف هو الزمان او اليوم في هذا التركيب وما زائدة ونصبه على الظرفية والجملة الفعلية بعده
شرطية والفاء جواب الشرط والجملة الاسمية بعدها جزائية فتدبر وقولهم الدهر يهلك الناس كائنا من
كان نحن او اياكم بيان التركيب ان كائنا حال المفعول يهلك اعني الناس وهو اسم فاعل من يكون المشتق من الكون
بمعنى الثبوت للشيء المضاف الى شيء لكونه من الافعال الناقصة والضمير المستتر فيه الراجع الى ذي الحال
اسمه ومن موصوفة وكان من الافعال الناقصة واسمه هو الضمير المستتر الراجع الى من وخبره محذوف
للشياع والجملة صفة لمن ونحن خبر مبتدأ محذوف اي وهو اي من كان نحن او اياكم والجملة عطف بيان لمن
كان واياكم معطوف على نحن والانفصال لمنع الخلو فتدبر وقولهم اعط السائل دينارا فقط بيان التركيب ان
قط من اسماء وضعت لصيغة الامر اعني انته والفاء تفصيحية لاشعارها بالمحذوف اعني الشرط والتقدير
اذا اعطيت درهما فانته فتدبر وقولك جاءني زيد وحده بيان التركيب ان وحدا من الاسماء الجامدة
دائمة الاضافة والضمير الغائب مضاف اليه وهو بتأويل المشتق حال لفاعل جاءني واضافته على الدوام الى
الضمير مطلقا سواء كان مغايبا او مخاطبا او متكلما والتقدير جاءني منفردا فتدبر وقولك زيد يكرمك
سواء كان غنيا او فقيرا بيان التركيب ان سواء بفتح الاول مع المد خبر مقدم فيكون مرفوعا وكان من
الافعال الناقصة والضمير المستتر فيه الراجع الى زيد اسمه وغنيا خبره وفقيرا معطوف عليه وتلك

الجملة بتقدير

زيد جالس خصوصا اذا كان في المنزل

زيد كثيرا ما يذهب في السفر

ايا ما اتيت زيدا فهو يكرمك

الدهر يهلك الناس كائنا من كان نحن او اياكم

اعط السائل دينارا فقط

جاءني زيد وحده

زيد يكرمك سواء كان غنيا او فقيرا

الجملة بتقدير المصدر مبتدأ مؤخر والتقدير كون زيد غنيا او فقيرا سيان بفتح السين وجملة المبتدأ
والخبر في محل النصب لان يكون حالا للضمير في محسن فتدبر وقولك زيد حاشاه ان يعتقد الخلاف فيه بيان التركيب
ان حاشا للتنزيه والضمير الراجع الى الله تعالى فاعله والبارز مفعوله وقوله ان يعتقد مأول بالمصدر لوجود
ان المصدرية والجار اعني من محذوف وفي القياس حذفه مع ان وان والجار والمجرور متعلق بحاشاه
والتقدير برأه الله من اعتقاد الخلاف فتدبر وقولك زيد ليس في الدار كيف لو كان فيها بيان التركيب
ان كيف من اسماء الاستفهام مبتدأ واستفهامه المشعر بالتعجب للانكار والخبر محذوف والتقدير كيف
زيد في الدار اي ليس فيها اولا وايضا فتدبر وقولك جاءني زيد وعمرو معا بيان التركيب ان معا مأول
بالمشتق اعني بتأويل مجتمعين حال لفاعل جاءني وهو من ظروف اللازمة الاضافة الا انه وقع حالا فانه
ينقطع عن الاضافة فتدبر وقولك جاءني زيد بعينه بيان التركيب ان الباء حرف الجر والعين مضاف
الى الضمير مجرور بها والجار والمجرور ظرف مستقر متعلق بالتلبس المقدر والجملة حال من فاعل جاءني والتقدير
متلبسا بعينه فتدبر وقولك هلم جرا بيان التركيب ان هلم من الاسماء الموضوعة لمعنى الافعال اعني
لمعنى ائت والضمير المخاطب المستتر فاعله وجرا مفعول مطلق لفعل امر محذوف معطوف على ما قبله
والتقدير ائت وجر جرا فتدبر وقولك في هذا الكلام ما فيه بيان التركيب ان الجار الاول متعلق بحاصل
المقدر ويكون المجموع خبرا مقدما وما اما موصولة والظرف بعدها مستقر متعلق بحاصل او حصل
جملة صلة لها والمجموع مبتدأ مؤخر واما موصوفة والجملة صفة لها والمجموع مبتدأ مؤخر وفائدة هذا
افادة الحصر على ما يدركه الذوق السليم والدلالة على ان الامور الغير الملائمة الواقعة فيه لم يوجد
في غيره والكناية على ان هذا الكلام غير صحيح على الوجه الابلغ والاتم لان الكناية ابلغ من التصريح ولم
ذلك واعتبر مثل ذلك في قولهم عليه ما عليه وله ما له بلا تفاوت نعم على ههنا للضرر كما ان اللام
مقابلها فتدبر وقولهم عليكم بالعتايق واياكم والمحدثات بيان التركيب ان عليكم من اسماء الافعال بمعنى تمسكوا
وبالعتايق ظرف لغو متعلق به واياكم والمحدثات من القسم الاول من قسمي باب التحذير وهو المعمول بتقدير
بعدوا اعني بعدوا اياكم والمحدثات معطوف على اياكم والتقدير بعدوا انفسكم من المحدثات او بعدوا المحدثات
من انفسكم فحذف الفعل ثم ابدل الضمير المتصل البارز اعني الكاف في انفسكم بالمنفصل بعد حذف ما جيء لتصل
الضمير به حتى لا يلزم اجتماع ضمير الفاعل والمفعول في الاتصال في غير افعال القلوب اعني نفسا ثم حذف
الجار وعطف المحدثات عليه حتى يدل العطف على جواز كون كل منهما مفعولا به للفعل المحذوف بعد
التقدير والاخر مفعولا بالواسطة والمراد بالعتايق ما يقابل المحدثات اعني غير الحادث وهو القديم

زيد حاشاه ان يعتقد الخلاف

زيد ليس في الدار كيف ولو كان فيها

جاءني زيد وعمرو معا

جاءني زيد بعينه

هلم جرا

في هذا الكلام ما فيه

عليه ما عليه وله ما له

عليكم بالعتايق واياكم والمحدثات





